مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

إسلامية المعرفـة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيـة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمـة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^crifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

السنة الحادية عشر العدد 44 ربيع 1427هـ/2006م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر - قسم أ- طابق 4

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: 00961-1707361

www.eiiit.org

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

السنة الحادية عشر العدد 44 ربيع 1427ه/2006م

ISSN 1729-4193

ISBN 1-56564-450-6

9 781565 644502

Vol. XI No. 44 Spring 1427 AH / 2006 AC

ISSN 1729-4193

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

محتويات العدد 44

كلمة التحرير

رؤية العالم

فتحي ملكاوي

واقع المسلمين اليوم، واقع مأزوم بكل المقاييس؛ ففي داخل كل دولة من دولهم استبداد سياسي، وفساد اقتصادي، وتمزق اجتماعي، وانحطاط أخلاقي، وأمية ظاهرة ومقنعة، وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم، وبين النخبة والعامة. وبين الدول خلافات ظاهرة وخفية، حالت دون تحقيق معنى الأمة الواحدة ذات الأفق الإنساني الذي يكون شاهداً على الناس بالحق والعدل والخير.

ولم يمنع من الوصول إلى هذه الحالة كل الإمكانات المتوافرة على مستوى المجتمع أو الأمة: من دين توحيدي رباني يفرض العدل والأخوة، أو من موارد اقتصادية هائلة يمكن أن تضمن الرخاء والوفرة، أو من مواقع إستراتيجية يمكن أن يوفر لها فرصة استثمار حاجة الأمم إليها واحترام هويتها ومصالحها.

فالدين عند المسلمين، وبعبارة أدق: الفكر الديني عند المسلمين أصبح ادعاءات متضاربة بين إسلام تقليدي رسمي وشعبي يوظفه المتنفذون عل اختلاف شعاراتهم وتوجهاتهم، ويستعملونه أداة لمشروعيتهم، وإسلام عصري نخبوي تتوزع على تبنيه فئات متضاربة من أقصى درجات الاعتدال إلى أقصى درجات التطرف، حتى إن بعض الناس أصبحوا يشعرون أن الإسلام عبء على المسلمين في علاقات بعضهم ببعض، وعبء عليهم في علاقاتهم بالآخرين، وقد ظهرت بحوث أكاديمية وتوالت تصريحات

صحفية تتساءل عن أسباب التخلف والفوضى التي تعيشها معظم المجتمعات الإسلامية وتؤكد أو تقترح على الأقل أن مشكلة المسلمين ربما كانت كامنة في إسلامهم.

وحين يصل الفكر الديني عند المسلمين إلى هذا الحد تتعقد أزمة المسلمين، فالاختلاف في فهم الدين والاختلاف في درجة الانتماء إليه، أو الخروج منه، سبب في أزمة العلاقة بين فئات المسلمين في داخل أوطانهم، وفي الأزمة التي تمثلها علاقات المسلمين في الأقطار التي يكونون فيها الأكثرية بالأقليات غير المسلمة في هذه الأقطار، وفي أزمة العلاقات القائمة بين الأقليات المسلمة في الأقطار التي لا يكون فيها المسلمون أغلبية مع الأكثرية غير المسلمة في تلك الأقطار. ويضاف إلى كل ذلك أزمة العالم الإسلامي والأمة الإسلامية مع الناس من حولهم في العالم المعاصر.

أما الموارد الاقتصادية الهائلة والمواقع الاستراتيجية الفريدة فقد أصبحت هي الأخرى عبئاً على أصحابها، فأيما منطقة امتلكت قدراً أكبر من الموارد، وموقعاً أكثر أهمية -في العالم الإسلامي- أصبح الخناق عليها أكثر ضيقاً، وأصبحت البدائل أمامها أضيق مجالاً وأصعب اختياراً.

أمام هذه الصورة المثيرة "الدراماتيكية" وتحت تأثيرها يتخيل بعض الناس بأن أزمة العلاقات بين فئات المسلمين وعلاقات المسلمين بالعالم هي أزمة ذات وجهين في طبيعتها؛ وجه سياسي، وآخر اقتصادي، وذات وجهين في مظاهرها وتمثلاتها، وجه الفساد والاستبداد والتبعية في أنظمة الحكم في بلاد المسلمين، ووجه الهيمنة والاستكبار في قوى الهجوم الغربي المعادي للإسلام والمسلمين.

ومن الخطأ أن ننكر الطبيعة السياسية والاقتصادية في أزمة الأمة، ومن الخطأ كذلك أن ننكر فساد أنظمتنا وعدوانية أعدائنا. لكن الخطأ الأكبر هو أن نجهل أو نتجاهل البعد الفكري والثقافي في أزمتنا، ذلك البعد الذي يتمثل في رؤيتنا لأنفسنا ورؤيتنا للعالم من حولنا.

وقد تطرقنا إلى مفهوم رؤية العالم وأهميته في عدد من المناسبات،[1] وكان الدلالة التي انصرفت الإشارة إليها هي قضايا التصور الكلي للخالق والكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة النهائية (أو الأولية) حول حياة الإنسان في هذا الكون: متى ولماذا وإلى أين؟ وما ينبثق عن ذلك أو يرتبط به من مدركات ذهنية وممارسات عملية...إلخ. ومن بين الدلالات المهمة لمفهوم رؤية العالم تلك الدلالة التي تتعلق برؤية الإنسان الفرد لنفسه وللناس من حوله، ورؤية الجماعة أو الأمة لنفسها وموقعها بين الجماعات والأمم. وهذا هو موضوع الحديث في هذا المقام.

يرى "رضوان السيد" أننا نحن المسلمين اليوم: "لا نملك في الفكر العربي الإسلامي المعاصر رؤية للعالم، لا بالمعنى النظري ولا بالمعنى الاستراتيجي/ السياسي. وإذا شكل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم فإنه من جهة أخرى ينم عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة، ويشمل ذلك الوعي بالعالم وطرائق التعبير عنه"[2] ويدلل "السيد" على ذلك من ملاحظة "الرؤية الانقسامية للعالم" التي تستدعي التعامل مع العالم عن طريق وسيلة وحيدة هي الجهاد، "ليس من أجل السيطرة عليه، بل من أجل استنقاذ الإيمان من براثن الكفر بالقوة"، وأن المسلمين يتعاملون مع أنفسهم ومع العالم كأنهم هو "أقلية تريد الانعزال والانفصال خوفاً من أن تتعرض أو تتهدد هويتها." ويستهجن "السيد" التبرير الفقهي الذي تقدمه الأقليات الإسلامية في الغرب لاستمرار عيشها في بلدان غير إسلامية، بحاجتهم إلى إنشاء "فقه الأقليات"، من جهة، وتعاطف المسلمين مع قضايا الاستقلال - على أساس الهوية الدينية- التي تطالب بها بعض الأقليات المسلمة في الفيليبين، وبورما وتايلاند والشيشان والهند...كما يستهجن ضيق الأكثريات المسلمة ذرعاً بالأقليات غير المسلمة في بعض البلدان، وإثارة الشبهات في أمانة هذه الأقليات وتمتعها بها التاريخية الإسلامية.

---

[1] انظر كلمة التحرير في العدد 41، وبحث رؤية العالم والعلوم الاجتماعية في العدد 42-43.

[2] السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م، ص21.

وفي الوقت الذي لا يتسرع فيه "رضوان السيد" إدانة القلق الإسلامي على مدى العالم تجاه السياسات العدوانية للأمريكيين والصهاينة "في الاعتداء على أرضنا وإنساننا ومصالحنا" أو الاستخفاف بهذا القلق.. لكنه يرى "أن الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربية والإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه، فضلاً عن أن يقدم رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى."[3]

ومن المعروف أن رؤية العالم في هذا السياق كانت جزءاً من الفقه الجغرافي للعالم عند المسلمين؛ أي الأحكام الفقهية المتعلقة بالأرض والدار، والأحكام الشرعية الخاصة بالإقامة فيها أو الهجرة إليها أو منها. ونحن نشير هنا إلى الفقه والرؤية الفقهية بمعناها الاصطلاحي القار، وليس إلى مطلق الفهم بدلالته العامة؛ أي فهم النص في مقاصده وهديه العام، وفهم الواقع الذي يستدعى إليه النص، وفهم الصورة التي يمكن فيها تنزيل ذلك النص على الواقع لتحقيق مقاصد الهدي الإلهي في حياة الناس.

فالرؤية الفقهية كانت جزءاً من الفقه السياسي الذي يحكم علاقات المسلمين بغيرهم في داخل "دار الإسلام" وفي خارجها. وهو الفقه الذي تشير كثير من الدراسات إلى أنه لم ينم ولم يتطور بالمستوى الذي تطور فيه فقه العبادات والشعائر الفردية. وما تطور من تقسيم للناس من حيث موقعهم من رسالة الإسلام، إلى "أمة استجابة" تحمل الرسالة، و"أمة دعوة" لا تزال الرسالة تتوجه إليها، لم يحل مشكلة أزمة الفقه السياسي والرؤية الانقسامية للعالم. لذلك فإنّ ثمة تساؤلات عديدة تستدعي دراسات منهجية عميقة، تبحث في العوامل التي شكلت عناصر هذه الرؤية الفقهية في العقل المسلم المعاصر، وموقع المرجعية القرآنية في تحديد هذه العناصر، وموقع السيرة النبوية والسنة النبوية فيها، ودور الواقع التاريخي وتبدلات الوزن السياسي للخلافة الإسلامية في العصور المتعاقبة، وأثر ذلك كله في تحديد الصورة التي ظهرت عليها

---

[3] المصدر السابق، ص26.

إسهامات العلماء في التراث الإسلامي، وأثر هذا التراث في فهـم الواقـع السياسـي والاجتماعي الذي عاشه رجال الفكر والدعوة الإصلاح في القرن العشرين، وكيـف انتهى الأمر إلى ما نشهده اليوم من استمرار الرؤية الفقهية الانقسامية التي تنتمـي إلى التراث، وإلى ظهور صور من فهم العلاقات بين المسلمين وغيرهم في داخـل بـلاد المسلمين التاريخية وفي خارجها، كما كانت هذه العلاقات في التاريخ، وكما يجب أن تكون في الحاضر والمستقبل.

مثل هذه التساؤلات ليست موضوع هذه الكلمة، وإنما هي موضوع عدد خاص من هذه ا لة سوف يصدر قريباً إن شاء الله.

والذي يعنينا الآن هو التأكيد على ملحوظتين حول الواقع الاجتماعي والسياسي في تاريخ الإسلام، تتعلق الملحوظة الأولى با ال الداخلي، فرغم عمـق أثـر الـدين والعقيدة (الملّة) -وربما بسبب هذا الأثر- فإن ذلك الواقع التاريخي قد تجاوز الرؤيـةَ الفقهية التقليدية، كما تبدو في التراث، وشهد ذلك الواقع -خلافاً لتلـك الرؤيـة- تعايشاً بين أبناء الملل المختلفة، يقوم على الطواعية وحرية الاختيار، ضمن تشـريعات ناظمة لحقوق الفئات المختلفة، ولم تكن هذه الفئات مضطرة إلى التنبيه على حقوقهـا وتمايزها، ومن ثم إصدار التشريعات التي تعترف ا وبتمايزها وبحقوقها، بل جـرى ذلك التأسيس في وقت التشريع الأصلي وفي زمن تلقي الوحي، فكانت صحيفة المدينة تأسيساً لاجتماع الأمة وليس لاجتماع الملّة، وكانت تأسيساً لما يسمى اليوم مفهـوم "المواطنة."

أما الملحوظة الثانية فتتعلق بالجانب الخارجي والدولي للواقع السياسي للمجتمـع الإسلامي، من حيث الشؤون الخارجية للأمة المسلمة وعلاقا ا الدولية، فلم يقتصـر ذلك الواقع على علاقات المواجهة والحرب والصدام، وإنما عرف من أنماط العلاقة كل ما يعرف اليوم، من علاقات العهد والسلام والتحالف والتعاون في سـائر ا ـالات، بصورة تجعل ما ساد في بعض الفترات من مصطلحات الـدارين: دار الإسـلام ودار

الكفر (أو الحرب)، أو الدور الثلاثة: دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد، مجرد مصطلحات فقهية واجتهادات تاريخية اجتهد بها الفقهاء والحكام لأزمانهم، ومن ثم فإنها تعجز عن وصف ما قد يلزم لأزمان أخرى من مفاهيم ومصطلحات تكون أكثر تعبيراً عن مقاصد الرسالة العالمية للإسلام، والمهام الإنسانية للمؤمنين بهذه الرسالة. وهي رؤية للعالم مبنية هي الأخرى على الهدي القرآني والسيرة النبوية أكثر مما هي مبنية على اجتهادات الفقهاء والحكام لأزمانهم. وكم نحن بحاجة اليوم إلى استدعاء تلك الرؤية التأصيلية في جهودنا لصياغة رؤيتنا الإسلامية المعاصرة للعالم.

صحيح أن التاريخ الاجتماعي للإسلام يتحدث عن أفراد مسلمين يلتزمون، بدرجات مختلفة، بأحكام المكلفين في مسائل الإيمان وأركان الإسلام، ولكن يبقى الذوق الاجتماعي العام هو الذي يضفي على المجتمع صفة الإسلام، دون أن تحرم الفرد من انتمائه إلى دوائر متداخلة من الأسرة والقبيلة والمدينة والمهنة والمذهب وغير ذلك. ولا يزال الأمر نفسه قائماً اليوم فانتماء الفرد للمجتمع المسلم لا يحرمه من انتمائه إلى أسرته الصغيرة وقبيلته الكبيرة، وإلى الحي الشرقي من قريته أو الشارع الذي يسكنه في مدينته، والمدرسة أو الجامعة التي تخرج فيها، والقطر أو الدولة التي يحمل جواز سفرها، وهو في نفس الوقت عربي في لغته، مسلم في دينه، شافعي في مذهبه. وهو في الوقت نفسه ابن عصره الذي يركب السيارة والطائرة، وابن جيله الذي يستخدم الانترنت ويشاهد الفضائيات، وهو كذلك ربما ينتمي إلى حزب سياسي يشارك من خلاله في حمل مسؤولية النظام السياسي في بلده، وجمعية خيرية يتطوع أعضاؤها ويتعاونون في أعمال الخير، ونقابة مهنية تنظم شؤون المهنة وتحافظ على تقاليدها ورفع مستويات أدائها... إلخ.

وإذا كان من السهل أن يجد الإنسان هويته وانتماءه إلى عدد من هذه الدوائر المتداخلة في عالم يمتد على مستويات محلية وإقليمية، فإن الزمن الذي نعيشه اليوم، يسمح بأن يجد الإنسان نفسه على المستوى العالمي أيضاً، في دوائر انتماء تتداخل

وتتقاطع. فكم من المشتركات في الانتماء بين المسلم في بلد عربي أو إسلامي والأقليات الإسلامية في الغرب في الهند وأوربا وأمريكا مثلاً، وكم من المشتركات بين الطبيب المسلم في بلد عربي والطبيب غير المسلم في أي بلد آخر عبر العضوية في زمالات التخصص المهني الدقيق، بما فيها من أدبيات ومجلات ومؤتمرات، وهكذا.

ولو تحددت رؤية العالم عند الفرد المسلم المعاصر بموقعه هو في هذا العالم فإنه لن يجد نفسه بعيداً في التاريخ والجغرافيا، ولن يكون الناس الآخرون في العالم خلقاً آخر لا معرفة له به أو علاقة له معه. وإنما سيجد أنه جزء من هذا العالم، يتحدث عن الأجزاء الأخرى وتتحدث الأجزاء الأخرى عنه، يراها وتراه، وينفعل بما يحدث في أي جزء من العالم.

وبقدر ما تكون رؤية العالم لدى الفرد - اليوم- واضحة ومحددة بقدر ما يتحدد فهمه وموقفه من قضايا العالم المعاصر، مثل قضايا العولمة، والصراع (أو الحوار) بين الحضارات، والنظام العالمي، والإرهاب، و ابة التاريخ، وغيرها. ولذلك فإن أزمة رؤية العالم لا تقتصر على المسلمين في عالم اليوم، بل إ ا تتداخل مع أزمة الهوية والانتماء لدى الشعوب الأخرى. فالتغير الكبير الذي طرأ على العالم بسبب السرعة واليسر في الاتصال والسفر، والتفاعل في الأفكار، والتداخل في المصالح والتزايد في مستويات الاعتمادية المتبادلة بين أسواق الإنتاج والاستهلاك... كل ذلك أعاد النظر في أسئلة الهوية وتعريف الانتماء في معظم ا تمعات. فالغرب لم يعد غرباً واحداً وكذلك الشرق، وأوروبا لم تعد قارة البيض ذوي العيون الزرق، والوجود الإسلامي لم يعد علامة الملونين في آسيا وإفريقيا، والا عة الإمبراطورية لم تعد خبراً في التاريخ.

إن وجود أزمة عامة في رؤية العالم، لا ينفي وجود بعض الفئات التي تزعم أ ا تملك رؤية للعالم تصلح للجميع، وتتوزع هذه الفئات على اتجاهين متناقضين تماماً في رؤيتها للعالم، الاتجاه الأول تعبر عنه فئات تضع نفسها في مركز العالم؛ المركز الذي يتحكم في وجود الأطراف وفي حركة هذه الأطراف حول المركز، فهي تملك وحدها الحقيقة، فإذا قالت شيئاً فالحقيقة ما تقول، وما على الآخرين في الهوامش والأطراف

إلا القبول والانصياع والتعلّم. ولذلك فهي ترى نفسها الفئة المختارة الـتي تتحمـل مسؤولية بسط قيمها العالمية وتقاليدها الحضارية، ومن ثم حسم المعركة بين محور الخير الذي تمثله ومحو الشر الذي يمكن أن يقف في وجههـا. وسـوف نجـد أن بعـض "الإسلاميين" يفضلون أن يصنفوا ضمن هذه الفئة.

أما الاتجاه الثاني فتعبر عنه بعض الجهود المتواضعة التي ترفض الرؤية الانقسامية إلى العالم، وتعتمد التنمية الثقافية، وتروج للقيم الإنسانية والأخلاقيات العالمية، وتـدرك قيمة التعددية والتنوع الخلاق في بناء الحضارة الإنسانية، وتبشر بمستقبل واعد يحقـق كرامة الإنسان، وتختلط في هذا الاتجاه جهود بعض العاملين في اليونسكو، مع بعـض دعاة حوار الأديان وحوار الحضارات، وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة. ولن يكون من المفاجئ أن نجد بعض "الإسلاميين" يفضلون أن يصنفوا ضمن هذه الفئة أيضاً.

ترى أين يضع القارئ الكريم نفسه من حيث رؤيته للعالم؟

محمد عبدالعزيز الثعالبي
سيرة ا اهد والمصلح الإسلامي

عبدالرحيم الخليفي*

تمهيد: المشهد العام في تونس في عهد الثعالبي:

عندما دب الضعف في الدولة العثمانية إثر ا .زام أسطولها في معركة "نافارين" (1827م) في بلاد اليونان التي كانت تطالب بالاستقلال عنها- عن الدولة العثمانية-، وكان يساندها في هذا المطلب القوى الحاقدةُ: فرنسا وبريطانيا وروسيا. كانت تلك الهزيمة -إضافة إلى الاضطرابات الداخلية (ثورة الأرمن)، والخارجية (دول البلقان وضغط الدول المعادية)- إيذانا مبكّرا بتفككها، بالرغم من وقوف تونس ومصر إلى جانبها في تلك المعركة، مما جعل ظلّها يتقلّص- تاركةً الإيالات التابعة لها تواجه مصيرها بنفسها، ومن بين هذه الإيالات، تونس التي كانت تدين بالولاء للباب العالي منذ فتحها سنة 1571م. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر بدأ الاستخراب الغربي بالتدخل المباشر في هذه الإيالات الإسلامية، حيث تدخل الفرنسيون في مصر 1898، ثم الإنكليز 1914، وتدخلت فرنسا في الجزائر سنة 1830، ثم في تونس سنة1881م، وتدخلت إيطاليا في ليبيا سنة 1911. ثم جاءت اتفاقية سايكس- بيكو 1916 إثر ما يسمى بالثورة العربية الكبرى، ثم جاء وعد بلفور 1917... وهكذا تقاطر الاستخراب إلى أنحاء العالم الإسلامي مشرقًا ومغربا.

دخلت تونس - كأخوا ا من إيالات العالم الإسلامي- منعرجا تاريخيا كبيرا لون أطياف الحياة العامة للمجتمع فيها: السياسة، والجيش، والتعليم وحتى العمران، زيادة على الإدارة وبقية النظام الحياتي. فأصبحت- تونس- تعاني من ضائقة اقتصادية طالت

• ماجستير في علوم التربية، وماجستير في الآداب. يعد حاليا دكتوراه في التربية. elkhalify@hotmail.com

القطاع: الفلاحي والصناعي والتجاري بسبب الامتيازات التي منحها باي تونس المشير محمد (1855- 1859) لفرنسا ولإنكلترا. واستمرت الأوضاع العامة متردية في البلاد إلى بداية عهد أحمد باشا (تولّى حكم تونس: 1837- 1855) الذي كان يميل إلى الإصلاح الشامل، حتى إنه أنشأ المدرسة الحربية (1840م قبل الاحتلال) في مدينة "باردو" التونسية لتقوية الجيش باعتباره حامي الحمى، واستعان بكفاءات أجنبية من إيطاليا وإنكلترا وفرنسا، فعهد بإدارتها إلى المشرف الإيطالي "كاليفاريس" (1808- 1871). وأما اللغة العربية فقد أناط عهدتها بالشيخ محمود قَبادو (1815-1871م) وهو من أعلام جامع الزيتونة المعمور. وأما الإشراف العام على مشروع الإصلاح هذا فكان لخير الدين باشا (1822- 1890م) المصلح الشهير صاحب كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي رأى أن هناك فرقًا شاسعا بين حال العالم الإسلامي وبين الغرب على صعيد العلوم، وكان يرى أن هذا التأخر يمكن تداركه انطلاقًا من التعليم الذي يرى ضرورة إصلاحه وتجديده باستمرار، بما يتوافق والعصر الذي تعيشه المجتمعات.

كان هذا الاتجاه المتطلّع نحو المستقبل يتمثّله بعض المثقّفين وذوي السلطان في تونس، لكن بالرغم من امتلاك البلاد التونسية قابلية التقدم إلاّ أنها كانت لا تمتلك روح الاستجابة السريعة، وهذا ما جعل الاستخراب الفرنسي يثب عليها معتبرا إياها فريسةً سهلةَ المنال، فدخلها -كما هي طبيعة أي احتلال في كل عصر- تحت شعارات خلاّبة، ظاهرها البناء وباطنها الاستغلال والتدمير. ولم يكن الجيش التونسي يملك ما يكفي من مقومات الصمود وصد المخربين الفرنسيين، فوقّع باي تونس محمد الصادق يوم 1881/5/12م مع الجيوش الفرنسية معاهدة باردو (نسبة إلى مدينة باردو التونسية)، والجيش الفرنسي يحاصر قصره (قصر السعيد)، ثم كرستها اتفاقية المرسى سنة 1883. وكانت اتفاقية باردو مخالفة لعهد الأمان (1857) والدستور (1861) اللذين يؤكدان الحرية والحقوق الأساسية لمواطني تونس ورعاياها.

خلال هذه الأحداث المتلاحقة كان الثعالبي صغيرا، حيث كان عمره لا يتجاوز سبع سنوات (ولد في مدينة تونس سنة 1874م). وقد روى حادثة مؤثّرة عند دخول علوج الاستخراب الفرنسي، -دونها فيما بعد- قال: "كنت صغيرا ورأيت أمي تبكي فسألتها

السبب، فقالت: أما رأيت الفرنج مروا من هنا ؟! وهؤلاء لا يخرجون إلا بالحرب!".. وفي إحدى خطبه السياسية في مصر يروي لنا قصة أخرى مؤثرة مع جده: "...وكنت في طريق قريب من بيتنا وأنا صغير حينما دخل الجيش الفرنساوي تونس، فرأيت الكآبة تخيم على وجوه التونسيين، فاستغربت ذلك، وكنت أجهل السبب، وذهبت إلى جدي فوجدته يبكي لأول مرة، فقلت مندهشا: لم هذا البكاء يا جدي ؟! هل ضربك أحد؟ قال: نعم، إن البلاء انصب علينا فيجب أن نرحل من هذه البلاد التي نعيش فيها، ولكني قد بلغت من الكبر عتيا، لا أستطيع أن أرحل، وإني خائف وجِل أن تصيروا- في المستقبل- فرنسويين، وكشف فأراني محلّ رصاص في صدره، فقلت: سأضرب الذي ضربك!"

أجهز المحتل في أول احتلاله على موطن القوة في الأمة آنذاك وهو التعليم -الذي كان خيرالدين يرى فيه مكمن الداء الواجب علاجه- فبادر الاستخراب بتعيين أحد الفرنسيين المستعربين على "إدارة المعارف" -التي هي بمثابة وزارة التربية والتعليم في عصرنا الحالي- هو "لويس ماشويل" الذي أصبح منظّر التربية والتعليم والثقافة في البلاد التونسية، حتى إن تدخله طال التعليم في جامع الزيتونة.[1] ووضع "ل. ماشيول" الأولوية للغة الفرنسية، مقدما إياها على اللغة العربية، بل إنه "قطع مادة الثقافة العربية بتاتاً؛ إذ جعل اللغة الفرنسية أداة المعرفة العامة، وأبقى اللغة العربية مادة تعليم لا تقصد إلا لذا ا، مع خلل فادح في طريقة تعليمها... فأصبحت اللغة الفرنسية الأداة الوحيدة للتعليم التونسي، وسدت الوسائل على من لا يتعلمها."[2] ويذكر الثعالبي في هذا السياق: أن "سبيل المقاومة... هو تأسيس ثقافة إسلامية عربية، لأن المدارس كانت فرنسوية تعلّم فرنسويين، مع أن الحكومة التونسية أنشأ ا لتعليم أبناء التونسيين. وتعلمون أن التربية الحقّة ليست في الدروس بل في التوجيه وسبك العقلية والفكر وتربية الضمير... وكان أساتذة المدارس يؤلّفون كُتب الدراسة، ومنها كتب التاريخ العربي، ويقولون فيها إن هذه البلاد هي موطن البربر، ثم جاء الرومان وجعلوا منها جنةً فيحاءَ، فلما جاء العرب خربوا ودمروا وهم لصوص سلَبةٌ، فأبادوا هذه الجنة وأقاموا الخراب والدمار"!.. ذلك

[1] ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ط3، تونس: الدار التونسية، 1983، ص46.

[2] المصدر السابق، ص146.

لأنّ الاستخراب يعلم قيمة اللغة والتاريخ ومدى ارتباطهما بالفكر والذاكرة الحضارية لأي أمة، وعمق تأثيرهما في العقلية العامة. هذه السياسة التربوية تركت أثرها السلبي الواضح على التعليم في تونس وأمثالها حتى اليوم، وأصبح منذ ذلك الوقت تدريس المواد العلمية وحتى العلوم الإنسانية باللّغة الفرنسية إلى عهد قريب. وحتى في أيامنا هذه فإن تدريسها باللغة الأجنبية، كما هو شأن بقية البلاد الإسلامية المغلوبة على أمرها، فأصبحنا ندرس علومنا وتقنيتنا العربية بلغة الأجنبي الذي قام بعملية سطو على هذه العلوم من آبائنا، وكانت سببا في نهضته. ومنع جامع الزيتونة[3] -الذي كان يدرس كل العلوم باللغة العربية- من تحديث مناهجه بالرغم من أنه أقدم جامعة في العالم الإسلامي وأول جامعة في العالم تمنح الشهادات العلمية لطلاّبها. وبهذا الفعل الاستكباري قُطِعت سبل التقدم على أعرق مؤسساتنا العلمية التي كانت تنمو نموا طبيعيا، حتى إن الشيخ محمد عبده (1849-1905) عندما زار تونس أول مرة سنة 1883 -أي بعد التخريب الفرنسي بسنتين تقريبا - أشاد بتقدم هذا الصرح العلمي، فقال: " إن أهل تونس سبقونا [يعني نحن أهل الأزهر] إلى إصلاح التعليم حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خير مما عليه أهل الأزهر"[4]. وبالرغم من ذلك تخرج من الزيتونة مشايخ كبار كان لهم دور كبير في التأثير على الحياة السياسية والثقافية في تونس ومقاومة المحتل، من بينهم صاحب هذه السيرة: محمد عبدالعزيز الثعالبي .

من المؤسسات الأخرى التي كانت تمثل مَعِينا لتونس قبل هجوم المحتل الأجنبي، نجد مدرسة "باردو" المعروفة باسم "المدرسة الحربية"، التي كانت تدرس العلوم الحربية والعلوم الأخرى، كالهندسة والرياضيات والجعرافيا واللغات (الفرنسية والإيطالية). وفي محاولة للمحافظة على شخصيتها الحضارية، عمد الشيخ محمد قَبادو إلى تحرير الدروس باللغة العربية، ونقل إليها العديد من الكتب العسكرية.[5] ومن المؤسسات التعليمية المهمة نجد أيضا "المدرسة الصادقية" التي أسسها خير الدين سنة 1874م- ضمن مشروعه المتمثل في إنشاء

---

3 رضا، محمد رشيد. **مجلة المنار**، القاهرة: دار الوفاء، 1972، ج1، ص7.

4 أسسه حسان بن النعمان الغساني سنة 79هـ/698- 699 م.

5 ابن أبي الضياف، أبو العباس أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق أحمد عبدالسلام، تونس: الجامعة التونسية، 1971، ج6، ص70.

دولة تونسية حديثة- وكان هدفها تنشئة الطلاب التونسيين على المهن الحرة.[6] وبعد الاحتلال ظهرت "المدرسة الخلدونية" التي تشارك في تأسيسها سنة 1892م نخبة من التونسيين على رأسهم البشير صفَر، وكانت مكتبتها تضم مائتي مجلّد وألف مجلّد، وبلغ عدد روادها خمسة آلاف مطالع. لكن المدرسة الصادقية والخلدونية ومدرسة باردو لم تبلغ أي منهما مكانةَ جامع الزيتونة الذي كانت له مكانة خاصة في وجدان المسلمين في المغرب العربي والعالم الإسلامي عامة، فهو منارة يقصدها طلاب العلم من كل صوب، ويخشاها المحتل.

كأي مرحلة من مراحل التاريخ وكأي بلاد أخرى، وقعت تونس تحت تجاذبات التيارات الثقافية والسياسية المتنوعة كالتيار الإصلاحي والتيار المحافظ والتيار التغريبي. ومن رواد الاتجاه الإصلاحي جماعة "الحاضرة" في تونس (تأسست سنة 1888)، وأبرزهم الشيخ سالم بوحاجب (1828 - 1924) والشيخ محمد السنوسي (1850- 1900) وهما خريجا الزيتونة، والبشير بن مصطفى صفَر (1864- 1919) وهو خريج الصادقية، وقد أصدروا جريدة تحمل الاسم نفسه: "الحاضرة"، وهي منبر تنويري ضوي منفتح، وهي لسان حال الإصلاحيين. وكان هذا التيار " أكثر إخلاصا لتقاليد البلاد، وأكثر استقلالاً عن السلطة، ويرتكز لمذهب الإصلاح المحلي الذي قاده الشيخان: قبادو، وبيرم، وللحركة الجديدة. وقد عارضته الإدارة، لأن مصادره لم تكن تدين بشيء لليبرالية الغربية، ولأنه يتوجه إلى أناس لم يكن في وسع النظام الجديد دمجهم."[7] أما الاتجاه المحافظ، فهو يرى الاكتفاء بإدارة الشؤون الدينية بعيدا عن السياسة. وأما التيار التغريبي فكان يدعو إلى الأخذ بكل شيء عن الغرب لتصبح البلاد في صفوف الدول المتقدمة حسب زعمه.

أولاً: الشيخ عبد العزيز الثعالبي.. السيرة والتاريخ:

هو الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي. ينحدر من أسرة جزائرية. جده عبد الرحمن بن محمد، من كبار علماء وأعيان الجزائر

---

[6] ابن الخوجة، محمد. **صفحات من تاريخ تونس**، تحقيق: حمادي الساحلي، الجيلاني بن الحاج يحيى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، ص309.

[7] العروري، عبدالله. **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1983، ص360.

المشهورين، وتولّى القضاء على غير رضى منه، له أكثر من تسعين مؤلفًا، منها "الجواهر الحسان في تفسير القرآن). وِلد محمد عبدالعزيز الثعالبي في تونس سنة 1874م، وعاش في كنف جده الذي ألحقه بأحد الكتاتيب، حيث حفظ القرآن الكريم وواصل دراسته التمهيدية على يدي مدرس خاص علمه مبادئ اللغة العربية والعقيدة، ثم الْتحق بالمدرسة الابتدائية في محلّة "باب سويقة " بالعاصمة تونس، بعدها ألحقه والده بجامع الزيتونة المعمور وعمره لا يتجاوز أربع عشرة (14) سنة. لكن الذين أرخوا له اختلفوا في الدرجة العلمية التي بلغها، فيذكر بعضهم أنه حصل على شهادة "التطويع" سنة 1896. ويروى أنه أول من درس في الزيتونة "العلوم العربية والفقهية والنقلية والعقلية...، وكان ينتقد كُتب التدريس، ودروس مشايخه، ويكثر من أسئلتهم والاعتراض عليهم، مما نفر بعضهم منه، ومن مشاغبته"[8]. ويذكر آخرون أنه انقطع عن الدراسة في الزيتونة قبل حصوله على التطويع، لأنه لم يكن يرى نفسه في حاجة إلى تلك الشهادة التي لا بد منها لمن كان يرغب في الانتماء إلى الوظيفة العمومية، أما الشيخ الثعالبي نفسه فلم تكن له أي رغبة في ذلك. ويذْكر أحدهم ممن أرخوا له أنه مِنح شهادة التطويع لكنها سحبت منه وأُسقِط حقّه، إذ ا ـمته القوى المحافظة بالزندقة والإلحاد، فحوكِم وجرد من شهاداته وسجن[9].

لقد كان الثعالبي طموحا له رغبة في تغيير الواقع المتردي الذي تشهده الأمة بسبب التخريب الفرنسي ومن يدور في فلكه، وكان يرى أن القلم لا يقل حِدة عن السيف، فبدأ ينشر أفكاره النهضوية والتنويرية المتحررة ويبثها في "المقالات الطويلة الشيقة ويرسلها إلى الصحف المصرية كالنيل، والمقياس والفيوم... مستخدما في ذلك إمضاءات مختلفة تجنبا للشهرة"[10] إلى أن وصلت به القناعة، وكان في العشرين من عمره -أو لعل الظروف أصبحت أكثر ملاءمة- بضرورة الانضمام إلى سلك الصحافيين الأحرار، فبدأ يحرر

---

[8] الفورتي، البشير. **أعلام النهضة الأدبية**، تونس: د.ن، 1952، ص42.

[9] الجنحاني، الحبيب. "الحركة الإصلاحية في تونس"، **حوليات الجامعة التونسية**، ع6 (1969)، ص160، وتفرد الجنحاني - على حد علمنا- ـذه الرواية.

[10] الجنحاني، الحبيب. "الحركة الإصلاحية في تونس"، **حوليات الجامعة التونسية**، مصدر سابق، ص160.

الفصول والمقالات في الصحف التونسية الصادرة آنذاك، وانتهى به إلى تأسيس جريدة أطلق عليها اسم "سبيل الرشاد."[11]

صدر العدد الأول من السبيل بتاريخ 29 جمادى الثانية 1313هـ الموافق لـ 16/9/1895م، كان شعارها: "جريدة علمية أدبية سياسية تاريخية "، وهذا شعار جامع للثقافة والسياسة والتاريخ، وقد افتتح العدد الأول منها بقوله: " شاقني داعي الحرية، وهزتني الغيرة الوطنية إلى إصدار جريدة عربية إسلامية دأ ا النصح والإرشاد...". وكان الشيخ الثعالبي يحرر بنفسه أكثر مقالا ا طول عامها الأول وما صدر من أعدادها خلال العام الثاني. ويذكر أ ا انتقدت في عددها السابع (25 رمضان 1313هـ/ 8 آذار- مارس 1896م) فتوى لشيخ الإسلام أحمد بن الخوجة دون التصريح باسمه، ولكن "شيخ الإسلام" فهم أنه هو المعني بالتعريض، فوجه رسالةً إلى الكاتب العام الفرنسي " روا " - المعروف، كأي محتلّ ماكر، بعدائه لكل مسلم غيور- طالبا منه إيقاف الجريدة التي يرى أ ا أهانته، ومما جاء في تلك الرسالة: "... إن هناك إنسانا يقال له عبد العزيز الثعالبي، أحدث "جرنالاً" تجرأ فيه على مقام الْمشيخة الإسلامية بجهله المظلِم وخطابه الفاحش،... فنرغب منكم أيها الصديق الحازم [روا] المبادرة لتعطيل هاته الجريدة، والانتصاف من صاحبها، لينزجر هو وأمثاله عن أمثال هاته التصورات الصادرة عن غير إدراك " كما عرض الشيخ الثعالبي في العدد الثامن بقاضي "مجاز الباب" (وهي محلّة بضواحي تونس) متهما إياه بـ"تجاوزه حدود وظيفته القانونية " ومنذرا إياه -إن لم يرتدع- بنشر تفاصيل تجاوزاته، فشكاه القاضي إلى الوزير الأكبر/ محمد العزيز بوعتور الذي أصدر أمرا بإيقاف الجريدة.

ضاقت السبل بالشاب عبدالعزيز، ولم يسمح له بالسفَر؛ إذ إنه حرِم من حق

[11] يذكر الشيخ الثعالبي أنه ووجِه برفض طلبه أكثر من مرة من قِبل السلطات المحتلة بإصدار جريدته هذه في أول الأمر، بالرغم من أن هناك يهوديا تونسيا واسمه "مسعود معارك" قدم طلبا- بعد الثعالبي - لإصدار جريدة تحت اسم (الحقيقة) باللغتين العِبرية والعربية، فجاءه الرد سريعا، مع أن المسألة واحدة كما يقول الثعالبي. وقد كُتب على طلب الثعالبي بخط اليد العبارات التالية: "يحفظ بالدوسي بصفة أن كاتبه سيرته غير حميدة، طِبق ما عرف به شيخ المدينة حين سئل عنه عند طلبه للمطلب المذكور". أما اليهودي مسعود معارك فقد كُتب على سجلّه عندما راجعه الوزير الأكبر بتاريخ 1/8/1895 بأن سيرته حسنة بتوقيع يوسف جعيط. صدرت "الحقيقة" في غرة أيلول 1895، في حين بقي الثعالبي من الشهر السادس (حزيران) إلى الشهر الثاني عشر 1895 ينتظر الترخيص، لكن دون جدوى.

الحصول على جواز سفر، لكن الشيخ كان يتميز بالذكاء ولا يعرف الاستكانة أمام السلطات التونسية الجبانة التي لا تجرؤ على القول: لا للاحتلال الأجنبي الغاشم!.. فتوجه إلى طرابلس الغرب برا. وهناك- بعد إقامته مدة قصيرة- لفت إليه أنظار العلماء، فكُلِّف بإلقاء بعض الدروس درت عليه بعض المال مما مكّنه من السفر إلى اليونان، ثم إلى الآستانة (كما ورد بمذكراته، ص9)، حيث تمكّن من الإطلاع على الشؤون العامة هناك، وملاقاة كبار رجال الإسلام... والتعرف إلى آرائهم حول القضايا الإسلامية والمشكلات السياسية في الشرق (المذكرات) وتعرف إليه أبوالهدى الصيادي (1849-1909) وهو شيخ مشايخ الباب العالي في عهد السلطان عبدالحميد الثاني (عندما كان الرجلان السلطان والصيادي على توافق). وأدرك الصيادي قيمة الثعالبي فاقترح عليه منصبا رفيعا، لكن الشيخ الثعالبي رفضه لأنه -كما يذكر هو نفسه في مذكراته-"لم يكمل تكوينه بعد، ولا يزال ظمآنا لملاقاة الرجال، والتعرف بالبلدان"، كما عِرضت عليه مديرية الأوقاف بالحجاز فرفض، وكذلك عِرض عليه منصب قاضي بيروت فلم يقبل أيضا. كما الْتقى بالسلطان عبدالحميد الثاني، وجمال الدين الأفغاني، وحسن حسني الطويراني (1850-1897) صاحب "مجلة الإنسان" (1884-1890) وكِتاب "النصيح العام من لوازم الإنسان"، كما الْتقى بثُلّة أخرى غير هذين الرجلين.

رحل الثعالبي من الآستانة إلى القاهرة ليتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده في التفسير والمنطق،[12] وتعرف إلى أعلام الفكر آنذاك: عبدالرحمن الكواكبي (1854- 1902)، والشيخ رشيد رضا (1865- 1935)، والشيخ علي يوسف (1863- 1813) (وهو صحفي وسياسي مصري صاحب جريدة "الآداب")، وغيرهم... فوجد بين هؤلاء العلماء المحبة والتبجيل، حتى أن جريدة "الموسوعات" طلبت منه كتابة مقالة يبثّ فيها آراءه النيـرة حول مستقبل العالم الإسلامي، وقد استجاب فنشر ا بإمضاء "سائح مغربي"، ونشر مقالة آنذاك تحت عنوان: "الاتحاد والدِّين ومستقبل الإسلام" بتاريخ غرة ربيع الأول 1317هـ/ 9 يوليو 1899م. فكانت القاهرة بالنسبة للشيخ الثعالبي نقطة الانطلاق إلى العالم، فمنها زار

[12] الفورتي، البشير. **أعلام النهضة الأدبية**، مصدر سابق، ص43.

إسطنبول والأناضول والعراق وسوريا والنمسا وإيطاليا والخرطوم، وقد حاول إنشاء هيئة كُتاب لتأليف كتاب عن تاريخ الإسلام[13] كما يذكر في مذكراته، لكن عودته من القاهرة إلى تونس سنة 1902 حالت دون ذلك. عاد وهو " غريب الشكل والا عة والمنطق والقلم، يتكلم بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ويعجب بالكواكبي، وحسن حسني الطويراني، وعلي يوسف، ويدعو إلى التطور والحرية، وفهم أسرار الدين وأسرار الوجود.. حتى أحاطت به ثلّة من أهل العلم والأدب، "فكان ينتقل م نادياً سيارا"- [بتعبير ابن عاشور]- فكان موقفه الجريء "أول اصطدام بين النخبة الملتزمة والقوى الرجعية" كما يذكر الجنحاني.[14]

من تونس توجه إلى الجزائر، ثم إلى المغرب الأقصى، وراودته فكرة إصدار جريدتين: واحدة في المغرب والأخرى في الجزائر عند استحالة الأولى، لنشر الأفكار التنويرية والحضارية. فكانت هذه الأفكار والأنشطة من أهم الأسباب التي دعت مجموعة من المحافظين في تونس إلى توريطه وإثارة قضية ضده- عند رجوعه من المغرب- خوفًا من أفكاره الإصلاحية وجرأته عليهم. لكن، بما أنه لا توجد آنذاك مطبعة في المغرب اتصل بالوالي العام الفرنسي بالجزائر "شارل جونار" - حسب رواية صديق الثعالبي المحامي سيزار بن عطّار- وعرض عليه فكرة جريدة ناطقة باللغة العربية. لكن مشروعه الصحفي هذا، كسابقه، لم ير النور بالرغم من تشجيع هذا الوالي العام الفرنسي في الجزائر للفكرة، والذي كان يزعم أنه من دعاة التقارب بين المسلمين والفرنسيين، وكان الشيخ يعرف مكره، وبالرغم من ذلك أراد الاستفادة من هذا الشعار الذي يدعيه وليضعه أمام الواقع، فإن قبل فبها ونعمت، وإن رفض يكون قد كشف حقد هذا الحاكم الفرنسي أكثر مما هو مكشوف، وبين زيف ادعاءاته.

---

[13] وكانت الهيئة تضم: محمد عبدالعزيز الثعالبي ، أحمد بوشاسكي (أمين مجلس التنظيم)، أحمد بك تيمور، عيسى بك جت (مدير الدار الإسلامية) رفيق بك الأكبر، حقّي بك، محمد فريد، حافظ بك سلطان، عصمان بك طالب رفعت، إسماعيل باشسيرسك (مدير المدارس العسكرية) عمر بك لطفي (أستاذ القانون) وإسماعيل بك (المؤرخ). لكن لم يكتب لها النجاح وبخاصة حين غادر الثعالبي إلى تونس.

[14] الجنحاني، الحبيب. "الحركة الإصلاحية في تونس"، مصدر سابق.

عندما لم يتمكّن الثعالبي من إنجاز مشروعة المذكور، عاد إلى تونس (سنة 1904م)، وحاول مرة أخرى إكمال مشروعه (في 1904/1/20م) مع عدوه اللدود الكاتب العام "م. روا"، الذي صادر "سبيل الرشاد" قبل سبع سنوات، للحصول على رخصة من جديد. لكن بلا جدوى!. وكان الوشاة والرقباء يتعقّبون كلام الثعالبي وعلاقاته الاجتماعية" وبدأ الناس يلتقطون من كلامه سقطات في مسائل الخلاف بين الصحابة والأولياء والكرامات ويشيعو ا على وجهها أو على غير وجهها، حتى بلغت أسماع كبار الشيوخ الناقمين على التطور فأثار م ثورة أدمجت الخلدونية والمنار والثعالبي، وتقدمت بدعوى إلى النيابة العمومية، وجرت المرافعات والرعاع يترصدون الثعالبي في ذهابه إلى المحكمة ورجوعه يهاجمونه بالسب والأذى. ثم حكم عليه بالسجن، فكان أول مظهر لتمييز الحركة الفكرية الجديدة وإقامة الفوارق بينها وبين مناهج التفكير السابقة، وكان ذلك عاملاً على تكوين عطف الكثيرين عليه،"[15] وأخذت تلك المحاكمة صدى سياسيا ودينيا واسعا سنعرض له لاحقًا.

كان الثعالبي واعيا بالقضية الدينية، وأ ا لا يمكن فصلها عن السياسة، وأنه لا يمكن الاستغناء عن الخلافة الإسلامية، بل حتى وإن كان هناك من مطلب استقلالي فلا بد أن يكون في إطار الخلافة على غرار الحزب الوطني المصري الذي أسسه مصطفى كامل (1907). ومثلما كان واعيا بمثل هذه القضايا، فإن الاحتلال الفرنسي و باي تونس والمشايخ كانوا واعين بخطورة هذا الرجل الذي يهدد مصالحهم الخاصة، فلم يكن مستساغًا لديهم السكوت على أنشطته، فدبروا مؤامرة ضده لتأليب العوام عليه والتشنيع به لتشويه سمعته وأفكاره، مما جعل المظاهرات تنطلق منددة به وناعتة إياه بالكفر والإلحاد![16]، وهذا فصل جديد من فصول المعركة التي قادها الثعالبي خلال مسيرته الطويلة.

ثانياً: محاكمة عبد العزيز الثعالبي (1904):

للثعالبي مع هذا النوع من المحاكمات تاريخ. أما هذه المحاكمة، فتعود جذورها إلى ما

---

[15] ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية** في **تونس**، مصدر سابق، ص74.

[16] كريم، عبدا يد. "محاكمة عبدالعزيز الثعالبي في جويلية 1904"، **ا لة التاريخية المغاربية**، ع41-42 (حزيران 1986).

قبل سنة 1904 بشهور، أي قبل سفره إلى المغرب، وكان قد اتهم بأنه صاحب المقال المنشور بـ "المنار"، الذي بين فيه صاحبه الحقيقي شكوى من حال البلاد: إنّ لنا (علماء) لكنهم جاهلون متكبرون متغابنون وهم آلهتنا، حديثهم بطو م، وتدقيقا م ومباحثهم خاصة بعجائب التكايا وكرامات القبور، وعِلمهم كعلم آلهة الآشوريين لا يزيد ولا ينقص ولا يتجدد ولا ينعدم، وهو محصور في تصريف أكل يأكل أكلاً[17]...!

عندما دخل هذا العدد من "المنار" إلى تونس، راج المقال بين الناس ورأوا فيه صورة لحالهم وواقعهم. يقول الثعالبي: إن الناس أيقنوا أني أنا الكاتب رغما عن تبرئتي منه وتكذيب الصديق.[18] فقامت حفيظة "المحافظين" ورأوا في هذا الكلام إهانة للعلماء، فطالبوا بمحاسبة صاحبه بل محاكمته، وانضم إلى المحرضين قاضِيا المالكية والحنفية كلاهما، إضافة إلى تحريض السلطات الفرنسية التي كانت تدبر المكائد خفيةً وعلناً، إذ كانت ترى في الشيخ الثعالبي خصما شرسا عنيدا يجب معاقبته في الوقت المناسب. وبالرغم من أن القاضيين المالكي والحنفي اللذين طالبا بمحاكمته أمام المحكمة الابتدائية، إلا أنه "خاب فألُهما بامتناع رئيسهما من تعضيدهما خوف الوقوع في ورطة...". لكن لم يتراجع رئيس القضاة عن إحالة الشيخ الثعالبي تحت ضغط وتحذير الكاتب العام "روا". وكان قد "حاصره" أعداؤه حتى خارج تونس وعمدوا إلى التشهير به. وكما يقول الثعالبي عن نفسه: حتى "إذا ذهبت إلى المغرب لا يقِبلون على ما أنشره بينهم...". وكانت الجماعتان اللتان تقفان أمام مشروعه الإصلاحي هما: المشائخ والمحافظون، وبعض جماعة "الحاضرة" الذين سبق وأن تعاون وعمل معهم، لكن حصل خلاف فكري بينهم وبينه، فكان منه الفراق وكان منهم العداء، وكان يساند هاتين الجماعتين الكاتب العام للحكومة.[19]

قبل شهر رمضان من سنة 1904 بأيام عاد الشيخ الثعالبي إلى تونس قادما من المغرب

---

[17] رضا، محمد رشيد. **مجلة المنار**، مصدر سابق، ع2، مج6 (نيسان 1903)، ص74.

[18] رسالة من الشيخ الثعالبي إلى الشيخ رشيد رضا (غير مؤرخة)، بعد خروج الأول من السجن (بعد 30/8/1904) .

[19] ابن ميلاد، أحمد. وإدريس، محمد مسعود. **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية (1892- 1940)**، تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1991، ج1، ص61.

لقضاء الشهر المبارك في البلاد التونسية، وفي نيته الرجوع بعد ذلك. وعند انقضاء الشهر استعد الثعالبي للسفر، لكن الكاتب العام "روا" - داهية الاحتلال كما ينعته الثعالبي نفسه- أراد أن يثنيه عن سفره، وبالمقبل وعده بمساعدة حكومة الاحتلال له في أي مشروع يريد القيام به في تونس، فقِبل الثعالبي مناورا ومراوغًا، حيث كان الاحتلال يتوقّع منه الرفض لِما يعرفه عنه من جرأة وشجاعة، ولكن الثعالبي كان يهدف من قَبوله هذا العرض أن يحقّق أحد هدفين: فإن صدق المحتل في عرضه قَصد حصار الثعالبي ومنعه من التعريف بالقضية التونسية خارج البلاد، يكون الثعالبي بهذا قد حقق فرصة للنشاط داخل البلاد، وإن كذب المحتل فإن الثعالبي يكون بذلك أحرجه وعرف جوانب أخرى من مكره وخداعه. فظل الثعالبي ينتظر "الكاتب العام" حوالي ستة أشهر ولم يأته الرد.

هكذا تواصلت معركة الثعالبي ضد الاحتلال الفرنسي وضد المحافظين "أعداء العقل" كما ينعتهم. فحِيكت مؤامرة ضده في الخفاء وحبكت ضده محاكمة. وفي اليوم نفسه الذي قرر فيه القاضي الحنفي استدعاء الشيخ الثعالبي كان سفَر الكاتب العام "روا " إلى فرنسا، فَعِلم الثعالبي بمغادرة "روا" تونس قبل ساعتين فقط فكتب إليه رسالة شديدة اللهجة "لم يكتبها أحد من قبلي" كما يقول هو نفسه. وفي عشية ذلك اليوم مِنع الثعالبي من السفر إلى المغرب. فلم تكن مغادرة الكاتب العام الفرنسي ومذكّرة منع الثعالبي من السفر والأمر بمحاكمته من قبيل الصدفة، إنما كانت تلك إشارة واضحة من "روا " للفئة المحافظة كي تدبر أمرها ضد الثعالبي الذي لم يجد "روا" طريقةً مناسبة للتخلّص منه -وهو الزعيم الشعبي- دون أن يتورط هو شخصيا وينقلب عليه سحره.

وفعلاً بدأت الخطة تنفّذ كما حيكت خيوطها في الخفاء، وأول خطوة كانت استدعاء المتهم (الشيخ الثعالبي) إلى المحكمة الابتدائية، لكن الثعالبي رفض القضية من حيث المبدإ، لكنه آثر المناورة دون الصدام المباشر، فتوجه إلى رئيس المحكمة الذي أعلمه بأنه يمكنه الاختيار بين رفض أو قبول الدعوة، إذ إن المحكمة لا يمكنها إلزام أحد بالذهاب إلى ديوان الشرع، ومع هذا اختار الشيخ الثعالبي التوجه إلى الديوان حيث تمت المواجهة بينه وبين القاضي الحنفي وثلاثة مفْتين أحناف. وبعد المداولات اعتبر الثعالبي أن هذه المحاكمة هي أصلاً مخالفة للأصول القانونية؛ إذ إن مثل هذه القضايا هي من اختصاص المحاكمة

العدلية وليس الديوان الشرعي. وقد صرح الثعالبي للمحامين المتعاطفين معه بالقول: "إني مسرور ذا الحكم وأتمنى أن يؤدي إلى تجنب أمثاله في المستقبل.. وإني لا أطلب العفو في حكْم يشرفني إلى الأبد في عالم الأحرار ومحبي التقدم والحضارة."![20]

الغريب في هذه المحاكمة أ ا لم تكن موثّقة بحجج الدعوى، مما دفع بالحكومة أن تقرر عدم تسليم الثعالبي قبل الإدلاء بالحجج واستيفاء أركان الدعوى، فرفض الشيوخ المدعون هذا القرار الحكومي وحاولوا إقناع نائب الكاتب بعدالة القضية ضد الثعالبي، لكن النائب رفض دعاواهم وادعاءا م معتبراً أن القضية هي سياسية أكثر منها حقوقية، فما كان من المشايخ إلا أن هددوا بالاستقالة إن لم تبادر الحكومة بتسليم الثعالبي، فردت عليهم بأ ا مستعدة لقبول الاستقالة وأ ا قادرة على إيجاد من يقوم مقامهم في ظرف أربع وعشرين ساعة !. لا شك أن موقف الحكومة في هذه القضية هو موقف سياسي أيضاً، إذ إ ا كانت تخشى افتضاح الأمر أمام المحامين والموظفين الذين حضروا ليشهدوا سير المحاكمة. وخلال هذه الأحداث تجمهر أنصار الثعالبي بين الديوان وبين دار الحكومة للتظاهر، مما اضطر الشيخ لل ول إليهم في "ساحة القَصبة" أمام دار الحكومة لتهدئة الأجواء وطمأنة أصدقائه وأنصاره بأن الحكومة لم تتعرض له بأذى. لكن بالرغم من كل شيء انتهت هذه القضية بسجن الشيخ الثعالبي .

لم يبق الإصلاحيون خارج هذه الأحداث، بل حاولوا تحريك الصحافة للانتصار لقضية الثعالبي، وربما كانت بعض الصحف قد كتبت عن القضية بسبب نشاط الإصلاحيين الذين يسميهم الشيخ الثعالبي "إخوان العقل"، لأن الصحافة الفرنسية: (الرسالة التونسية) Le dépêche Tunisienne و (تونس الفرنسية) La Tunnisie Française بادرت بالكتابة قبل مثول الشيخ الثعالبي أمام القضاء منذ 1904/7/2 وناشدت الرأي العام في تونس وفي فرنسا إنقاذ الشيخ من براثن التعصب والحقد، فكادت تلك الحملة الصحفية ز أركان الحكومة، خاصة بعد مساندة الجمعيات الأوربية لها. وخلال سجنه، كان الشيخ الثعالبي يراسل العديد من المؤسسات مثل: "جمعية الأفكار الحرة" التي كان ينتمي إليها، و"جمعية الذّب عن حقوق الإنسان"، وكذلك بعض الصحف عن طريق أصدقائه .

---

[20] Le dépêche Tunisienne 24/ 7/1904.

أرسل رئيس منظمة حقوق الإنسان بفرنسا آنذاك "فرانسيس دي براسونساي" النائب البرلماني الفرنسي إلى وزير خارجية فرنسا رسالة يلوم فيها ممثلي فرنسا في تونس على انتهاكهم للحريات العامة، "في الوقت الذي تستقبل فيه جمهورية فرنسا باي تونس، وكيف أن الثعالبي عومل كسجين وبإهانة..."! كما استغرب سلوكهم ضد السجين. أما صحيفة (الجمهوري) Le Republicain فقد اعتبرت أن محاكمة الشيخ الثعالبي هي في الأصل انتقام من الحزب الذي ينتمي إليه، وأن ظروف المحاكمة غير قانونية؛ إذ إن المحاكمة لم تستوف شروطها من شهود ووثائق إدانة ونحو ذلك.

ونددت صحيفة (الاستقلال) L'independent بالمحاكمة وبينت أن السلطات الفرنسية أظهرت عجزا تجاه أمن الأهالي، كما نددت جريدة (تونس الصغيرة) La petite Tunisie بسوء المعاملات التي تعرض لها الشيخ الثعالبي. وتحت وقع أقلام الصحف الفرنسية اضطرت الحكومة إلى "إحالة القضية من جناية سياسية إلى مسألة بسيطة لتعرض على المحكمة التأديبية. وقد أدى نائب الكاتب العام دورا مهماً في هذه الإحالة من وزارة مستبدة إلى محكمة لها شبه نظام." وقد ألحّ الكاتب العام "روا" على الاطلاع بنفسه على ملف القضية بالرغم من إقامته في فرنسا، وبالرغم من أنه كان طرفًا في المؤامرة كما سبقت الإشارة، وكذلك كان سفر الباي إلى فرنسا يوم 1904/7/2 بهذا الخصوص.

لّما علم المحافظون بأهمية القضية وخطورة دور الإعلام، انقلبوا إلى الصحافة ليشنوا من خلالها هجوما ضد الثعالبي، فاستخدموا المال لمغالطة الصحافة المنتصرة للثعالبي، لكنهم لم يتمكّنوا من كسب ودها ولم تسمع كلامهم إلا جريدة واحدة مشهورة بمعاداتها للمسلمين ومضادة للتونسيين كما يذكر الثعالبي نفسه، وقال عن هذه الجريدة: هي "جريدة ملوكية تؤيد بقاء سلطة الملوك وأنا أخالف مبدأها لأني جمهوري، شغوف بالشورى، بغيض الاستبداد". وأما جريدة (تونس الفرنسية) La Tunisie Française ذات الاتجاه التغريبي كما هو واضح من اسمها إلى جانب محتواها، فقد وجدت هي الأخرى في قضية الثعالبي فرصةً لتقوم بالهجوم ضد الإصلاحيين التحرريين وعلى التراث الحضاري للأمة من خلال الهجوم على الشيخ الثعالبي، فوصفته بأنه قليل الثقافة والانفتاح ولا يعرف العديد من اللغات. لكن هذه الجريدة نفسها لم تجد بدا من الاعتراف بفصاحة الثعالبي وبلاغته، وقالت إنه يعرض قضيته

برصانة وعمق، حتى إن مترجم المحكمة (الهادي السبعي) عندما كان ينقل المرافعة إلى اللغة الفرنسية، لم يقدر على ترجمة مرافعة الثعالبي لبلاغة كلما ا.

أما الجرائد العربية، فبعضها شن حملة ضد الشيخ الثعالبي وكانت دف إلى تشويه سمعته في تونس وفي المغرب، حتى إذا أراد إصدار صحيفة هناك وجد كل الأبواب موصدة أمامه، ولا يجد جمهورا من القُراء فينهار مشروعة الإعلامي. وقد قامت ذه الدعاية المناهضة للثعالبي جريدةُ "الحاضرة"، وحتى جريدة "الصواب" المحسوبة على تيار الإصلاحيين فقد أثّرت فيها ضغوط المحافظين فانتقدت الشيخ الثعالبي، وكذلك جريدة "إظهار الحق" (1904/7/17) عيرت الشيخ بكل النعوت المشينة، لكنها لم تجرؤ على انتقاد أفكاره الإصلاحية. أما جريدة "الرشدية" (1904/7/2) فقد نعتت الشيخ الثعالبي بأنه "زعيم الجهلة وأكثرهم طعناً لعظماء الأمة" كما أيدت الجريدة نفسها (1904/7/24) الحكم الصادر ضد الشيخ الثعالبي. وكذلك جريدة "القلم" (1904/7/18) سارت على هذا الخط وقالت في مقال بعنوان (الانتصار للدين) إن الثعالبي هو "زعيم الشرذمة الجهلة المارقين عن الدين الذي دعته الفاقة والبطالة إلى الطعن في الكتب الم ّلة ومس شرف النبوءة..."! ووافقت هي الأخرى على الحكم الصادر ضده (1904/7/28) .

وقد ساهمت "جماعة الحاضرة" في هذه الحملة الشرسة ضد الثعالبي وحاولت محاصرته. وقد أكدت جريدة (Tene) حكم الإعدام على الثعالبي، والظاهر أ ا تأثرت بجريدة "الحاضرة". كما نشرت جريدة "اللواء" مقالة نعتت فيها الثعالبي بـ"الجهل والكذب"! وأنه لم يجتمع إلى العلماء المصريين. وأكثر من ذلك أن جريدة "الحاضرة" (1904/8/13) قالت إنه "كان يتطفّل على موائد الأغنياء ملتمسا قُوتا. وأنه كان شحاّذاً ثقيلاً"!!. وطبعا كان هذا من كلام المغرضين الذين يشعرون بنقص أمام عظمة هذا الرجل -الثعالبي- وفصاحته وأفكاره، وحب الناس له أينما حلّ أو ارتحل، فلم يبغضه إلا منافق عميل أو جبان متزلّف، حتى أن أعوان القاضي الحنفي الذين وصل م الأمر إلى العمل على عزل الثعالبي حتى عن أصدقائه المقربين، مثل: محمد الرياحي، والشيخ محمد مناشو، والشيخ محمد شعبان، وهددوهم بالانتقام على لسان القاضي إنْ لم يبادروا برفض التحزب للثعالبي ويقفوا إلى جانبهم.

لقد كانت تهمة الثعالبي الرئيسة - حسب زعم خصومه وأعدائه- هي القول بخلو بعض آيات القرآن الكريم من الفصاحة وعدم ملاءمته للزمن الحاضر (!!!)، وعدم وجود فرق بين حكم الحلّية بين الموقوذة وما قتلته الجوارح- وهي الفتوى "الترنسفالية" للشيخ محمد عبده- ونعت الخليفة أمير المؤمنين عثمان بن عفّان بالاستبداد، وأطنب في مدح قاتليه!!. كما اتهم الثعالبي أيضا بتفضيل مجالس السكْر (المقاهي الإفرنجية) على مجالس الذكْر (تكايا الطرق الصوفية)، وبادعاء سعة فهم القرآن الكريم أكثر من النبي الأمي!!!، والقول بأن العلوم التي تدرس بجامع الزيتونة تؤدي بطالبها إلى الضلال، وإنكار ولاية عبدالقادر الجيلانيّ ونسبته إلى الكهانة ولعن دِينه!، والقول عن ابن جابر المجذوب بإنه مشوش ونعته بـ"ابن الكلب" ونفى عنه نسب الشرف، والقول بأن حرف الواو في الآية:﴿...والراسِخونَ فِي العِلْمِ...﴾ هي للاستئناف وليس للعطف!... ورمى التونسيين كافة بالجهل!.

طبعا، ظاهر على هذه التهم لَبوس التلفيق، ويستنتج منها عمق الحقد وكره هؤلاء للشيخ الثعالبي وأفكاره، إذ إنهم أرادوا، بكيدهم هذا، وإلْصاق هذه التهم به، إثارةَ الرأي العام ضده، وبخاصة أولئك البسطاء الذين كانوا يقدسون هؤلاء الدراويش والدجالين الذين هم ليسوا بأولياء كما يعتقدون، بل منهم الجواسيس ومثيرو الفتن. وظاهر من دقّة العبارات أنها موجهة إلى الرأي العام الذي كانت تسيطر عليه مثل هذه الأقاويل. فالبسطاء والعملاء كانوا يرون ويتظاهرون بأن السخرية من أدران الدراويش ودجلهم والتشهير بهم، بمثابة الكفر بالله الواحد الأحد، وإلاّ ما معنى اتهام الثعالبي بأنه قال إن ابن جابر المجذوب "رثّ الثياب، قذر، وسخ، يتنقل تارة في حي الحلفاوين وطورا في باب بنات[21]..." ؟! أليس هو مجرد تحريض واضح ضد الثعالبي؟!

فعلاً، لقد أثمرت هذه الاتهامات ثمارها المُرة بالنسبة للثعالبي، إذ خرج العوام من الناس في مظاهرة ضمت ألفَي (2000) شخص ينادون بالانتقام وبإعدام الثعالبي "الكافر عدو الله"!! كما ورد بصحيفة (الرسالة التونسية) La dépêche Tunisienne (1904/7/2). ولولا حراسة

[21] "الحلفاوين" و"باب بنات" هما محلّتان من محلات العاصمة تونس .

الشرطة للرجل لمزقته أيادي الهائجين إربا إربا. بل إن الأمر وصل - بعد محاكمته- إلى حد الاعتداء عليه ضربا، نتيجة تأليب الناس عليه من أعدائه، في ليلة الجمعة الواقع في 28 ذي القعدة 1322هـ/ 3 شباط 1905م. ولا يمكن تبرئة الاحتلال الفرنسي - ومنهم الكاتب العام "روا" عدو الثعالبي اللدود - من الوقوف خلف هذه الحملة المغرضة الحاقدة التي شنها المشايخ والقضاة المتعصبون على الرجل.

إن القارئ لآثار الثعالبي مثل: كتاب (معجز محمد ﷺ) و(دار الأرقم) و(روح التحرر في القرآن الكريم) وكتبه الأخرى،[22] يتبين له بوضوح بطلان الا امات وزيفها، وبالمقابل يتبين له مدى اعتزاز الشيخ الثعالبي بالإسلام ورسوله ﷺ وكل مصادر حضارة الإسلامية ودفاعه عن قضايا الأمة، بل إن الأمر لو كان صحيحا لَما استقبل في المغرب أو الجزائر أو مصر، ولَما راسله الشيخ رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان، وعبدالرحمن الكواكبي، وعبدالحميد الزهراوي، ومحمد كُرد علي، وعبدالقادر المغربي، وسليمان الباروني، ومحمد علي طاهر، والزعيم الهندي محمد علي جناح مؤسس باكستان، ومعروف الرصافيّ، وغيرهم ممن لاقاهم في حلّه وترحاله ممن يشهد لهم بحبهم للإسلام وغير م عليه، فلو رأوا منه زيغا أو سمعوا عنه ضلالاً - فعلاً- وما نسِب إليه، لشنوا عليه حملة شعواء وشنعوا عليه، لقوله ما ادعاه خصومه من أنه قاله.

أما بالنسبة لموقف الثعالبي نفسه، فإنه تبرأ - طبعا- من هذه التهم المنسوبة إليه واعتبرها ملفّقة وباطلة، وهي كذلك حسب الشهود الأساسيين، لأن هذه الشهادات المعتمدة في المحاكمة كان قد سمعها أصحا ا من الشيخ الثعالبي في منطقة "الكرم" (بضاحية تونس) في م ل المفتي المالكي الشيخ النجار، وكان ذلك خلال اليوم الثالث من رجوعه إلى تونس قادما من المشرق، قبل سنتين من هذه المحاكمة، مما يعني أن أعداءه كانوا يكيدون له كيدا عظيما كي يحاسبوه على جرأته وتحرره، إذ لم يكن تبعا لأحد سوى الفكر المستنير والحرية، ويقول الثعالبي في هذا السياق: "فأي عذر قام لهم جميعا فأقعدهم عن القيام بالدعوى العمومية في ذلك الحين، ثم ارتفع بعد عامين عن أربعة من العامة

[22] يعد كتاب "روح التحرر في القرآن" و"تونس الشهيدة" من أبرز كتبه.

فقاموا ا. وهل في استطاعة العامي أن يفرق بين صحيح الأقوال وزائفها حتى ينكر على القول ثم يشهر به. وعلى فرض التسليم بذلك جدلاً، فإن الحديث دار بيني وبين المفتي عند زوال ذلك اليوم الذي كنت مدعواً فيه إلى محل آخر. فلِم كلّف الحاضرون في ذلك ا لس أنفسهم، ومنهم الشهود، مؤونة مرافقتي مسافة الطريق، وقد كُنت راكبا وكانوا راجلين للاسترخاص من صاحب الدعوة لكي يسمح بتأجيلها إلى يوم آخر، رجاء قبولي البقاء في ضيافة المفتي بقية ذلك اليوم (؟!). ولمّا سمع الداعي بذلك رجعت ورجعوا وبقينا معا [أي بم ل المفتي المالكي محمد النجار] إلى صباح اليوم الثاني، ثم افترقنا وهم أشوق ما يكون إلى لقائي...". وهذا يعني أن الثعالبي يعلم علما قاطعا أن الشهود مغرر م بطريقة، وهذا صحيح، لأن التهم لو كانت صحيحة، لأنكرها المفتي المالكي محمد النجار والمثقفون الحاضرون، لكنه المكر والعداوة !!

رافع عن عبدالعزيز الثعالبي في هذه القضية محاميان هما سيزار بن عطّار وهو إنكليزي الجنسية، و"كولون" Coulon وهو فرنسي، وحاولا تبيان الدوافع الحقيقية وراء هذه التهم المغرضة التي سبقت الإشارة إليها، إذ كانا يريان أن الأمر لا يعدو أن يكون محاسبة للثعالبي على مقاله الذي نشره بالمنار، ومحاسبة من قِبل الشيوخ والمحافظين الذين فضح مخططا م وجمود فكرهم وتجميد دور جامع الزيتونة وقصره على التعليم التقليدي ذي المستوى المتدني، إذ كان الشيخ الثعالبي يرى أن دور هؤلاء مقصور على ترسيخ الجهل. وقد جرح المحاميان في شهادة الشهود على المستوى الأخلاقي. ولا شك أن هؤلاء يذكّرونه ببعض المتفقهين في شبه الجزيرة العربية الذين يمثلون في الحقيقة "الطبقة الجاهلة المتفقهة الذين يسمو م "المتطوعة" فهم عنصر رجعي في البلاد، ينفّر مرآهم ومسلكُهم الناس من الإقبال على العلم."[23]

إن أفكار عبدالعزيز الثعالبي دد أولئك المشايخ، مشايخ البلاط والولائم، الذين لا يوجد في قاموسهم الحياتي سوى فِعل أكل ونام و...، بل دد الاحتلال ومقام الْباي حاكم تونس الشكلي، بل إن الثعالبي لم يفْصل القضية الدينية عن السياسية، وهو أمر يرعب المحتل وكل سلطان جائر في كل عصر، إذ كان يقول بالفكرة الاستقلالية في إطار

[23] جريدة الشورى 1926/5/28.

الخلافة الإسلامية. وقد كان الثعالبي يملك من الذكاء والجرأة ما يخيف أقوى الحكّام، حتى إن الشيخ محمد رشيد رضا رأى أن القضية - قضية الثعالبي- أصلها وسببها "ذراية لسانه وجرأة جنانه ومبالغته في حرية القول. وإنني أعرف منه [أي من الشيخ الثعالبي] أنه لا يراعي استعداد المخاطَبين في حرية القول. ولعل أهل تونس أشد محافظة على القديم من أهل مصر، كما أن أهل مصر آنس بالحرية والتساهل من أهل تونس، لذلك وجِد له خصم هنالك ولم يوجد له مثل ذلك هنا، على أنه كان يقول في المحافل ويخطب ما ينكره السامعون. وقليلاً ما كانوا ليتكلّموا، وهم عندكم يكيدون ويمكرون...".

ثالثاً: من السجن إلى "روح التحرر في القرآن":

لم يثّبِط السجن عزيمةَ محمد عبدالعزيز الثعالبي على السير في النهج الإصلاحي، بالرغم من قطيعة بعضهم والحصار المطْبق عليه، حيث لم يجالسه من رفاقه باستمرار- بعد محنة السجن- سوى الشيخ مناشو. وشكّلت النازلة القضائية بالنسبة إليه حافزا لمواصلة مسيرته وعمليات فتح العقول المغلقة، وخاصة أن القضية " أشهرته رجلَ سياسة ودين معا، خاصة بعد أن تجاوز صداها القضاء التونسي... بتبني مجلة المنار [مج4/ج2/ص74- 78] موقفه ودفاعها عنه، مما وضعه وجها لوجهٍ أمام مشايخ الطرق الذين كانت تغذّيهم السلطات الفرنسية [كما يذكر الِنيلي]، فضلاً عن أ ا أظهرته خصما عنيدا لنظام الحماية، وهذا ما جعله ينظّم خطواته المقبلة بعد خروجه من السجن، بما يساعده على الاستمرار في السبيل التي ارتضاها..."[24] ومما حز في نفس الثعالبي أن الإسلام ابتِلي بعدوين: الأول "أعداء العقل" كما يسميهم، الذين "يتهمون بالكفر والإلحاد.. .كل من يكتب شيئًا عن التحرر"[25]، أولئك الذين لا يعلمون أن الإسلام هو " رسالة عامة إلى جميع العصور، يجب أن تفهم [كمسلم] في كل عصر بما يناسب ويلائم طريقة التفكير فيه"[26]، والعدو الثاني

---

[24] نشابة, هشام، بوخضرة, مسعودة. **عبدالعزيز الثعالبي ودوره في الإصلاح الإسلامي**، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص39-40.

[25] الثعالبي، عبدالعزيز. **روح التحرر في القرآن**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ص118.

[26] الثعالبي، عبدالعزيز. **معجز محمد: رسول الله ﷺ**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، ص13.

هم المستعمرون الدخلاء.[27]

فألّف كتابه "روح التحرر في القرآن"[28] سنة 1905 وهو يعد ردا على خصومه من "رجال الدين" "الناقمين على التطور" حسب تعبير الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور. وقد كان نشره باللغة الفرنسية (L' Esprit Libéral du couran) في باريس، بالرغم من أنه لم يكن يتقن هذه اللغة الأجنبية، وربما كان ذلك نكاية في أولئك المشائخ الذين يجهلون اللغة الفرنسية، حتى يتركهم يبحثون عن شوارد كتابه ويختصمون في معانيه. ويستخلص أيضا من تأليف الكتاب بالفرنسية على أنه رسالة موجهة إلى المحتل ليفهم الصورة الصحيحة للإسلام "وإظهار الدين الإسلامي الحنيف في مظهر الدين المقام على أسس الحرية والعدالة والتسامح" كما يقول حمادي الساحلي مترجم الكتاب المذكور .

لكن كيف تمت العملية وهو لا يعرف اللغة الفرنسية؟ لقد عهد إلى صديقيه المحامي سيزار بن عطار والهادي السبعي المترجم السابق بالمحكمة الابتدائية في تونس بترجمته. كما أنه "لم يكن من الممكن آنذاك نشر ذلك الكتاب باللغة العربية بتونس، خاصة وأن خصوم المؤلف ما زالوا يتربصون به الدوائر، فقد أصدره باللغة الفرنسية اتقاءً لشرهم..." وهذه وجهة نظر أخرى. وبالرغم من أن كتاب "روح التحرر في القرآن" قد صدر في سنة 1905 في باريس يحمل سم ثلاثة مؤلفين، هم على التوالي: سيزار بن عطار والهادي السبعي ومحمد عبدالعزيز الثعالبي. لكن الصحيح[29] هو أن الثعالبي هو الذي حرر النص العربي للكتاب، أما الذي نقله إلى اللغة الفرنسية فهو المترجم الهادي السبعي، وأعاد صياغة النص الفرنسي المحامي سيزار ابن عطار الذي كان يجهل اللغة العربية. والجدير بالملاحظة أن الثعالبي اتبع الطريقة نفسها في نشر كتاب " تونس الشهيدة" سنة 1920 وهو كتاب قيم عرض فيه الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها تونس تحت نير الاستخراب الفرنسي، كما عرض فيه مطالب الشعب التونسي. وقد أثار هذا الكتاب سخط الاحتلال

---

[27] ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية** في **تونس**، مصدر سابق.

[28] نفضل ترجمته كالتالي : " الذهنية التحررية في القرآن" .

[29] وهذا حسب شهادة محمد النعمان الذي أكّد - في معرض رده على ادعاء سيزار بن عطار في المساهمة في تأليف الكتاب- رؤيته النسخة العربية في حوزة الهادي السبعي .

وأعداء الثعالبي من التونسيين أنفسهم، وهوجِم بسببه في الصحافة. وقد امتدحه الأمير شكيب أرسلان طيب الله ثراه[30]. و"تونس الشهيدة" ألّفه صاحبه في الأصل باللغة العربية، وتولّى نقله إلى الفرنسية المحامي أحمد السقّا (نشر باللغة العربية لأول مرة سنة 1975، ترجمه وقدم له: سامي الجندي). وقد كان الشيخ الثعالبي خلال هذه السنة (1920) قد أعلن تأسيس أول حزب وطني في 15 حزيران تحت اسم "الحزب الحر الدستوري".

الغريب أنّ "روح التحرر في القرآن" لم يترجم إلا بعد مرور ثمانين سنة من صدوره بالأصل الفرنسي، أي سنة 1985 م. ولكن للأسف حذف منه إهداءٌ كان موجهاً إلى أحد أعضاء مجلس الشيوخ الفرنسي اسمه "فالّي" Vallé وزير العدل الفرنسي السابق الذي كان ينتمي إلى كتلة اليسار المعروفة بتأييدها لسياسة التقارب بين المسلمين والفرنسيين، كما تم حذْف جوابِ الْمهدى إليه. وتم تقسيم الكتاب إلى فصول عدة وضعت لها عناوين، وكل هذه الأشياء لم تكن موجودة بالأصل الفرنسي، وهذا أمر منافٍ للأمانة العلمية، إذ إن الأولى تركُها كما هي لقيمتها التاريخية، والتعليق عليها في الهامش، بأن هذه الوثائق كانت سنة كذا وأن الأحداث المذكورة في هذا النص أو ذاك هي أحداث تجاوزت ما ورد فيه من أحكام.

عالج الثعالبي العديد من القضايا في كتابه "روح التحرير في القرآن"، حيث وضع في بدايته مقارنة بين مصر وبقية الأقطار الإسلامية، والمرأة في الإسلام، والعلاقات بين المسلمين والنصارى، والمذاهب الإسلامية، وعلوم الأصول، والطرق الصوفية والزوايا، والتسامح في الإسلام، والجهاد في الإسلام، والتأويل الصحيح للقرآن الكريم. وقد دعا المؤلف إلى تحرير المرأة من القيود الاجتماعية، والوصاية التي يفرضها المشايخ، لـ" أنّ القرآن لا يقر بوجود كهنة ولا أحبار، إذ لا وجود لواسطة بين الله وعباده".

---

30 قال الأمير شكيب - رحمه الله- عن هذا الكتاب: "تتمثل أحسن وسيلة للاطلاع على الوضع الحقيقي بالقطر التونسي في قراءة "**تونس الشهيدة**" الذي يعطينا- رغم اختصاره- وصفًا شاملاً لهذا القطر الذي يرزح تحت نير الاستعمار الفرنسي... ورغم أن مؤلف الكتاب المذكور لم يختلق شيئًا ولم ينقل شيئًا آخر غير ما نشرته الحكومة الفرنسية قد اعتبرت كل مطالِع للكتاب "عدوا لفرنسا" وجعلت من قراءته جنحة حقيقية..." يراجع: مجلة "الأمة العربية" سبتمبر- أكتوبر 1934 (عن اللغة الفرنسية).

ويستغرب الثعالبي من "هذا العدد المهول الذي نشاهده اليوم في بلاد الإسلام من رجال الدين المكلفين بالإشراف على المواكب الدينية التي لم ينص عليها القرآن قط، مثل الجنائز وغيرها من الطقوس المرتبطة بمختلف مظاهر الحياة العامة كالولادة والزواج وتنصيب الملوك إلخ... وكيف تشاهد اليوم عند المسلمين- وهو أمر يكاد يكون مرتبطًا بالوثنية- هذا العدد المهول من الأولياء والصالحين والمشايخ الذين أسسوا طرقًا صوفية وزايا نجدها منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي؟

وكيف يمكن أن يبتهل المؤمنون إلى أولئك الأولياء والصالحين والمشايخ أكثر دون شك مما يبتهلون إلى الله عز وجلّ."![31] ويتأسف الشيخ الثعالبي لحال أولئك " البسطاء والسذّج " الذين راحوا ضحية الأوهام والاستغلال الفاحش من قِبل أتباع تلك الطرق كما يقول: " وإننا لنستنكر تلك الخلافات لأن تأثيرها السيئ لا يحتاج إلى دليل فالخرافات والأوهام تفسد الأرواح وتغالط الأفكار وتشوه الطبائع وتوجه الإرادة البشرية في طريق الضلال، وتحدث في العقول عالمًا من الأوهام لا يشبه العالم الحقيقي في شيء، وتحمل الإنسان على الاعتقاد في الأمور العجيبة التي يظن أ ا تستطيع نفعه أكثر بكثير من جهوده وأعماله ومثابرته. كما أن الأوهام تمثل عائقًا في وجه العلم. فهي التي تثير الشك في العقول، وهي عدوة الحقيقة وسبب من أسباب الاختبال..."[32] كما يرى أن الأوهام يتعدى مفعولها المستوى الفردي إلى الحكومات والشعوب والجيوش وإلى القوة والعزة فتفسد كل شيء وتضعفه.[33]

ويستغرب كيف يعتقد المسلمون في حماية رؤساء الطرق الصوفية لهم من النار، وأنه "سيدخلهم مباشرة إلى الجنة" لأنه "حبيب الله"![34] ويحس الثعالبي بمرارة لا يعلم طعمها إلا من كابدها: " الأدهى من ذلك أن النساء يعتقدن أن صاحب الزاوية أو الطريقة يعلم الغيب -حسب زعمه- وأن له نفوذًا عنه [عن وليه] ما يمكّنه من التوسط

[31] الثعالبي، عبدالعزيز. **روح التحرر** في **القرآن**، مصدر سابق، ص57-58.

[32] المصدر السابق، ص58 .

[33] المصدر السابق، ص59 .

[34] المصدر السابق، ص59.

لديه لتغيير مصير فرد من الأفراد. وبطبيعة الحال فإن تغيير مصير البشر لا يتحقق دون مقابل، أي مقابل هبة عينية أو نقدية... تعطى في كل آن وحين لالتماس عطف "الولي"، فكم مرة رأينا رؤساء الطريقة القادرية (طريقة سيدي عبدالقادر الجيلاني) يعودون من جولا م القصيرة في الآفاق مزودين بمئات الآلاف من الفرنكات!.. وكم مرة لاحظْنا بعض الفقراء والمساكين يعمدون إلى بيع ملابسهم وأغطيتهم وأغذيتهم ليعطوا ثمنها إلى ممثلي الطرق!. وكم مرة تلقّت الحكومة التونسية رسالة من العمال (الولاّة) المكلفين بجمع الضرائب يقولون فيها ما يلي: "إنا لم نستطع استخلاص الضرائب لأنّ ممثل الطريقة الفلانية قد مر قبلنا بقليل فاستحوذ على كل شيء!... فكيف يرضى المسلمون ـذا النفوذ المطْلق الذي يتمتع به رؤساء الطرق والأولياء وغيرهم ممثلي من السلطات الخفية..."[35] ويرى الثعالبي أننا لسنا في حاجة إلى إقامة الدليل على هذه الأمور المخالفة تماما للدين الإسلامي، ويعتبر هذا الأمر أقبح بدعة وأفظع انتهاك لحرمة الإسلام![36]

ويربط الثعالبي بين التسامح في الإسلام ونبذ التعصب من جهة، وبين شمولية الدين الإسلامي من جهة أخرى " ذلك أن الديانات السماوية- كاليهودية و المسيحية - لم تنشأ إلاّ لفائدة الأمة الإسرائيلية، لأن المسيح- عليه السلام-لم يبعث إلا لإصلاح الديانة اليهودية. وبالعكس من ذلك فإن الدين الإسلامي قد جاء للبشرية قاطبة. وبناءً على ذلك فمن مقتضيات ذلك الدِّين الموجه إلى عموم البشر أن يسعى إلى تحقيق التقارب بين بني الإنسان وجلب المنفعة إلى الجميع. فينبغي حينئذ أن تتمثل المبادئ العامة للدين الإسلامي في التعاليم المقامة على حب الغير والتسامح، أي باختصار المبادئ الاجتماعية"(37). ويستغرب الشيخ الثعالبي كيف استطاع المفسرون أن يستخرجوا من تعاليم الإسلام السمحة ذلك التعصب المتطرف(38).

35 الثعالبي، عبدالعزيز. **روح التحرر** في **القرآن**، مصدر سابق، ص60 وما بعدها.

36 المصدر السابق، ص81.

37 الثعالبي، عبدالعزيز. **روح التحرر** في **القرآن**، مصدر سابق، ص87- 88.

38 المصدر السابق، ص102.

أما بالنسبة للجهاد فيرى الثعالبي أنه شرع للأمور الدفاعية باعتبار " أن الرسول ﷺ قد حارب دوما وأبدا للدفاع عن نفسه. ولم يكن قطّ هو المعتدي، ولم يخض غمار جميع الحروب إلا لسبب واحد وهو للدفاع عن النفس".[39] وقد استشهد بآيات من سورة التوبة، ورأى أن الآيات القرآنية المتعلقة بالحرب تنطبق على المعتدين، واستشهد بأشهر كتب "أسباب الـ ول"، ويرى أن "ذلك من الحقائق التي لا نزاع فيها بالنسبة لكافة المسلمين أن لكل آية من الآيات القرآنية سببا معينا واضحا لا يمكن أن يتطرق إليه أي شك. ونعني بذلك- طبعا- الآيات المتحدثة عن واقعة من الوقائع التي عاشها الرسول ﷺ أو المتعلقة بأحد المبادئ التشريعية،"[40] وقال مترجم كتاب "روح التحرر في القرآن" في الهامش: "ما يرمي إليه المؤلف من قَصر النص القرآنيّ على الحادثة والظرف الزمني والمكاني الذي نزلت فيه الآية مناقض لقاعدة قطعية عموم الشريعة الإسلامية، إذ لو قَصرنا كل آية نزلت إثر حادثة معينة على تلك الحادثة لكان من لازم ذلك قطعيا أن يقصر الإسلام على الظروف الخاصة..." وقال المترجم أيضا: إن ابن تيمية قال في الفتاوى (13/339): الذين قالوا الآية نزلت في كذا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم. فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.. اهـ. لكن لا نحسب أن الثعالبي يقصد هذا، نظرا لِما عرف به من حصافة الرأي وبعد النظر وعمق التحليل المنطقي، ولا نحسب أنه غابت عنه القاعدة التي أجمع عليها الأصوليون من أن: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

يرى الثعالبي أن التأويل الذي قدمه في كتابه هو التأويل الواجب إعطاؤه للقرآن الكريم، أما تأويل الآخرين الذي يسميه "التأويل المعاكس" "يبدو ملتويا ومشوشا، ويستدعي كل الحالات للتسليم به، افتراض ما يطلب إثباته."[41] ويرى أن هناك سببين للتأويل، (تأويل غيره): السبب الأول توحي به المصلحة الشخصية "لأولئك العلماء المزيفين الذين يرون من مصلحتهم نشر ذلك الجهل المنجر عنه التعصب، وبالتالي الزيادة

[39] المصدر السابق، ص108.

[40] المصدر السابق، ص109.

[41] المصدر السابق، ص115.

في نفوذهم. أما السبب الثاني فهو يتمثل - بناء على قدم النصوص- وبالتالي الزيادة في نفوذهم، في إحداث عدد كبير من المذاهب والفرق الإسلامية، يتهم بعضهم بعضا بالكفر والإلحاد ويحتقر بعضها بعضاً. فلقد نشبت بين مختلف الفرق الإسلامية حروب عدة، سببها الظاهر والمصرح به هو الدِّين. كما لو لم يكن الدين واحدا بالنسبة لجميع المسلمين. ألاَ يقيم ذلك أوضح دليل على ارتكاب المسلمين الخطأ في تأويل القرآن؟"[42]

فالإسلام واحد، جاء للبشرية جمعاء ضمن ديانة واحدة وليس ضمن مذاهب. وانطلاقًا من وحدة الكتاب والدِّين والنبي خاتم الأنبياء ﷺ، يقول الشيخ الثعالبي: "لا بد أن تكون هناك أمة واحدة، فالقرآن واحد والإسلام واحد، ولا ينبغي أن يوجد أي خلاف بين المسلمين في المذاهب والفِرق. وكيف الوصول إلى هذه النتيجة إن لم يكن بتأويل القرآن تأويلاً سليما ومتحرراً واجتماعيا؟ وهكذا يمكن أن يحصل ذلك التقارب بين الشعوب الذي كان يرمي إليه الرسول ﷺ."[43] بل إن عبدالعزيز الثعالبي يرى أن التفاسير شكّلت حاجزا أمام نظرة الشعوب الأخرى إلى المسلمين، تلك الشعوب التي ترى أن القرآن هو سبب انحطاط المسلمين مدعين أن القرآن هو الذي ضبط للمسلمين حدودا للحضارة والرقي لم يعد بإمكا م تجاوزها.[44] ولكن الثعالبي يرى أنه "مهما كان الحكم جائرا، فإنه يعتبر مع ذلك صحيحا إذا ما طُبق على عقلية المسلمين، تلك العقلية التي أنشأها جميع أولئك العلماء والفقهاء والمفسرين الذين كانوا مصيبةً على الإسلام. والحال أن القرآن -كما سبق لنا أن بيناه- هو أداة عجيبة من أدوات الرقي والحضارة، إذ إنه يؤكد ويقر ويفرض جميع مبادئ التحرر الحق."[45] بل إ م مصيبة على الدعوة الإسلامية التي يرى أ ا تتم ذه الأساليب المشوشة، إذ أن " الجانب المغري في الإسلام، وهو وحده كافٍ لاجتذاب الأفئدة إليه بلا دعاية ولا تشويق."[46] لذلك -حسب رأيه- لا يحتاج

---

[42] الثعالبي، عبدالعزيز. **روح التحرر** في **القرآن**، مصدر سابق، ص116.

[43] المصدر السابق، ص116-117.

[44] المصدر السابق، ص117.

[45] المصدر السابق، ص116-117.

[46] الثعالبي، محمد عبدالعزيز, **مسألة المنبوذين**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984، ص25.

الإسلام إلى أمثال هؤلاء الذين يلحِقون الضرر بصورة الإسلام أكثر مما يدعون إليه دعوة حقيقية، فالعبرة بالأخلاق والمعاملات الحسنة التي هي جوهر كلّ دِين.

لم ينس الشيخ عبد العزيز الثعالبي في كتابه (روح التحرر في القرآن الكريم) بأن القرآن يدعو إلى التحرر بل هو روح التحرر، فيقول بمرارة - ولا شك أنه في هذه اللحظة تراءت له أشباح محاكمته (1904) الجائرة-: "وهل يستطيع أي مسلم يتحلّى بشيء من التحرر أن يكتب أو يقول أي شيء في سبيل ذلك التحرر دون أن يتهم بالكفر والإلحاد ويحكم عليه باسم ذلك القرآن الذي ينادي بحرية الرأي؟!"[47]

رابعاً: من جديد.. إلى المنفى:

الخطوة الثانية التي خطاها محمد عبدالعزيز الثعالبي بعد تحرير كتابه "روح التحرر في القرآن" هو التحاقه بـ"حزب تونس الفتاة" الذي كان يرعاه المحامي علي باش حانبة (1879- 1918م) الذي كان متأثراً بحركة الشباب العثماني وحركة الوطنيين في الشام ومصر. وكانت جريدة "التونسي" هي لسان حال الحزب، وأصبح الثعالبي رئيس تحرير نسختها العربية سنة 1909م.

خلال هذه الفترة ظهرت كتلة "مقهى التوتة" في الحلفاوين (وهي منطقة من أرباض تونس العاصمة) و"نادي غرناطة"- وهو بالأصل محلّ حِلاقة لمحمد الدامرجي- في محلّة "باب بنات"(وهو مكان من أرباض تونس العاصمة أيضا)، وروّاده من خريجي جامع الزيتونة، ويشكلون التيار الإصلاحي الإسلامي الذي ينادي بالوحدة الإسلامية. أما "كتلة التونسي" التي كان مقرها بالحي الفرنسي، وكانت في بداياتها حتى سنة 1908، فقد رفعت المطالب الإصلاحية عينها- تقريبا- التي نادى بها الفريق المعتدل القديم: تعميم التعليم، وإصلاح البرامج، وتحرير العلاقات الاستغلالية التقليدية، وتعليم المرأة وتحريرها.[48] و"شكّل الناديان: "مقهى التوتة" بالحلفاوين، و"نادي غرناطة" بباب

[47] المصدر السابق، ص118.

[48] ابن ميلاد، أحمد. وإدريس، محمد مسعود. **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية (1892-1940)**، مصدر سابق، ص102.

بنات، الحلقتين في نشر الوعي السياسي في الوسط التقليدي والشعبي. وكان دورهما هاما في تركيز وعي الوحدة الإسلامية والتجديد الفكري. في حين ركنت فئة "النادي التونسي" إلى النخبة المتكونة بفرنسا واستقرت بوسط الحي الفرنسي، ولم تفرد لا للغة العربية ولا لمستوى الثقافة العربية الإسلامية حركية في الأوساط الشعبية، وذلك -على الأقل- حتى 1908-1909، رغم أ ا ساهمت في رفع المستوى الثقافيّ والوعي الاجتماعي."[49] وبالرغم من بعض التباين بين التيارين إلا أ ما عرفا تقاربا حول فكرة الوحدة الإسلامية، لكنه تقارب كان مشحونا ببعض السجالات القديمة بسبب الخلفية السياسية والثقافية لكل منهما. ومن الجدير بالذكر أنه لم تقم حركة احتجاج معتبرة منذ احتلال تونس سنة 1881 إلى سنة 1885، حيث قاد الشيخ السنوسي احتجاجا قويا، وربما كان ذلك بتأثير الزيارة الأولى التي قام ا الشيخ محمد عبده لتونس.

ثم شهدت تونس حركة مماثلة تمثلت في واقعتي الزلاّج والترام، حيث تظاهر الناس ضد الحكومة الفرنسية التي حاولت الاستيلاء على مقبرة الزلاّج (1911/10) وهي وقف إسلامي وقفها الشيخ الزلاّج على موتى المسلمين (لا تزال موجودة حتى يومنا هذا وهي تقع على تلّة تقع على يمين زائر مدينة تونس إذا كان قادما من الجهة الجنوبية). ومما يذكر في هذا السياق أن الثعالبي -بالتعاون مع علي باش حانبة- أصدر جريدة "الاتحاد الإسلامي" إثر الاحتلال الإيطاليّ لطرابلس الغرب سنة 1911م، وقد سخرها للدعوة إلى الجهاد ومساعدة الطرابلسيين ماديا ومعنويا. وقد عبرت هذه الجريدة عن عواطف التونسيين المؤيدة للجيش العثماني المار بتونس، حيث استقبله الشعب التونسي هناك استقبال الفاتحين الأبطال، بل منهم من تطوع معه في سبيل الخلافة الإسلامية. أما في الواقعة الثانية، فقد قاطع التونسيون شركة "الترامواي" بسبب التفرقة في الأجور بين السكان الأصليين وبين الأوروبيين الأجانب، حيث كانوا يدفعون للسكان الأصليين أقل، إضافة إلى سرعة قاطرا ا عند مرورها بالأحياء العربية، مما تسبب في قتل الكثير من المواطنين.

... تسارعت الأحداث.. وكانت تظاهرات طلاّب الزيتونة بسبب تغييب

---

49 المصدر السابق، ص111.

الأساتذة وتأخر المناهج، فما كان من سلطة الاستعباد الفرنسية إلا أن أعلنت الأحكام العرفية وعطّلت الصحف ونفت (في 13/3/ 1912م) زعماءَ الحركة الوطنية، منهم: علي باش حانبة، وأخيه محمد، ومحمد عبدالعزيز الثعالبي - صاحب السيرة هذه-. لكن نشاطهم لم يتوقف في المنفى. كذلك أُبعدت بقية منهم إلى الجنوب التونسي، منهم: محمد نعمان، وحسن قلاتي، وعبدالجليل الزواش، والبشير صفَر، ودارغوث، ... وقد نال هؤلاء المغضوب عليهم وعدا من ألمانيا والنمسا والدولة العثمانية في أثناء الحرب العالمية الأولى بإنشاء دولة مستقلة يطلَق عليها اسم (جمهورية شمال إفريقيا) تضم: ليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب.

وكان الشيخ الثعالبي يتنقّل خارج تونس بين العديد من بلدان العالم: مصر، وعدن، وكولومبو، والملايو، وسنغافورة، وجاوة، ومملكة ماترام، ومملكة صولُو، وبتاوا، ورانگُون، وكلْكوتا، وكُوماي، والهند... وفي هذا البلد الأخير (الهند) رأى أن مسلميها يولون أهمية كبرى لرفع راية الإسلام، ولهم جريدتان، هما: "الهلال" و"الحبل المتين". وأقيمت له فيها حفلة وداع ألقى خلالها خطبة شرح من خلالها أحوال العالم الإسلامي ومستقبل الوحدة الإسلامية، واتفق مع أغلب الشخصيات هناك على إقامة مؤتمر إسلامي يجمع الدول الإسلامية كافة،[50] لأن الشيخ الثعالبي يرى أن " الأمم لا تسود ولا ترقى، ولا تسعد ولا تشقى، إلا بمقدار بعدها وقر ا من دينها، القرب من الدِّين محك العزائم.. .ولولا الديانات ما تباينت الأفكار، ولا تبارت الشعوب في إنشاء المقذوفات، ولا تمادت الأفهام في اختراع المدمرات، وخصوصا في هذا العصر الذي تقوت فيه أوروبا المسيحية."[51]

خامساً: من الجهاد إلى "تونس الشهيدة":

أفسحت الحرب العالمية الأولى ا ال لفرنسا لتستريح استراحة مقاتل. وكانت

---

[50] ابن ميلاد، أحمد. وإدريس، محمد مسعود. **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية (1892-1940)**، مصدر سابق، ص175.

[51] الموسوعات، ص129.

الخلافة العثمانية الإسلامية سنة 1914 لا يزال يراودها الأمل في استعادة ما أفتك منها (شمالي إفريقيا)، فوجهت القائد جمال باشا لاسترداد مصر من براثن المحتل الإنكليزي، والقائد أنور باشا للقيام بالمهمة نفسها في ليبيا المحتلة من قبل إيطاليا منذ 1911 م، وكان محرك الخطة هو علي باش حانبة الذي أبعدته سلطات الاحتلال من وطنه تونس. أما الثعالبي فلم يكن بعيدا عن هذه الأحداث، بل كان يشكّل الخلايا السرية لتمهيد الأرضية لها[52] من أجل مقاومة المحتل. أما قوات الإنكليز والجيوش العربية المخدوعة (في العراق وفلسطين وسورية والأردن) فقد قطعت الشعرة الرابطة بين الباب العالي والإيالات التابعة له، سواء أكانت تلك الرابطة معنوية أم سياسية مباشرة.

خلال هذه الفترة يروي أبواليقظان - وهو أحد المقربين من الزعيم الدستوري الثعالبي ومستودع سره- قائلاً: "في سنة 1917 أنشأ الشيخ محمد عبدالعزيز الثعالبي في تونس جمعية سرية فدائية، غرضها إحداث حركة تحريرية في المغرب العربي كلّه: ليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب الأقصى. وفي تونس كان رئيسها هو الشيخ الثعالبي ومعه خمسة أعضاء. والجمعية تتركب من ستة، ولكل [واحد من] هؤلاء الستة أن يستأذن الجمعية في إنشاء فرع من أناس تثق م الجمعية وترضاهم، يكون هو رئيسهم، ولا يعرفون غيره من أعضاء الجمعية. وكان القائد التركي عازما على احتلال مصر [أي تحريرها]، ثم غر ا إلى الجزائر والمغرب الأقصى، وكان المغرب الكبير يستعد لقبوله، ويمني نفسه بالتحرير، فأنشأ في أنحائه كلّها فروعا لهذه الجمعية السرية، فصارت تستعد لوصوله لتثير المغرب كله على فرنسا، إذا طرقت جيوش الدولة العلية أبوابه. فلما أخفقت خطة جمال لاحتلال مصر أُلغيت هذه الجمعيات السرية".[53]

تدهورت الأوضاع بسقوط الخلافة الإسلامية سنة 1924. وكانت تونس من الدول التابعة للخلافة العثمانية منذ الفتح العثماني لها سنة 1571م، كما سبق الذكر، حتى أن

[52] الثعالبي، عبدالعزيز. **من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب**، إعداد صالح الخرفي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، ص67.

[53] الثعالبي، عبدالعزيز. **من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب**، مصدر سابق، ص67-68. ولا شك أن الثعالبي كان واعٍ بآثار الأحداث العالمية آنذاك وتأثيرها على قضايا التحرر بالعالم، مثل: الحرب العالمية الأولى وعد بلفور وما يسمى بـ"الثورة العربية الكبرى" والثورة البلشفية، وغيرها...لذلك ضرورة استثمار الفرصة.

مسلمي تونس -كما يذكر ابن عاشور- صعقوا وتمسكوا ببيعة الخليفة العثمانيّ عبدالحميد، واستمر الأئمة في الجوامع يخطبون باسمه. لكن سقوط الخلافة رفع الغطاء عن هذه الإيالة (تونس) وغيرها من الإيالات. فبدأت حسابات دولية جديدة، ورأى التونسيون أن هناك هدفًا سياسيا لا بد من الالتفاف حوله ألا وهو الدستور الذي جاءت منه تسمية الحزب "الحزب الدستوري" الذي أسسه الشيخ محمد عبدالعزيز الثعالبي بتاريخ 1920/6/15، وقاده حتى سنة 1923،[54] تاريخ محاصرة فرنسا للتحركات السياسية، فتقلصت أنشطة الدستوريين، مما اضطر الثعالبي إلى الهجرة كما سيأتي.

بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، تبلورت في ذهن الشيخ الثعالبي رؤية حول وضع تونس السياسي، وفكّر في السفر إلى باريس عاصمة المحتل الغاصب، إذ تناهى إليه أن الرئيس الأمريكي "توماس تيودور ويلسون" (1856-1924) سيحضر مؤتمر الصلح هناك (مؤتمر فرساي 1920). وكان الثعالبي يلخص مطالب تونس في: "منح التونسيين حق التصويت، وحق المساهمة في إدارة البلاد، وصون الحريات"[55] كخطوة أولى. ونظرا لوجود "نظام الحصار الساري"،[56] كان لا بد من التنسيق مع أعضاء "الحزب التونسي" فيما يخص الرحلة التي عقد العزم للقيام بها.

في باريس حاول عبدالعزيز الثعالبي "التأليف بين قلوب المسلمين، من مصريين وتونسيين ومراكشيين، وجزائريين، وطرابلسيين، وهنود، وأذربيجانيين، وقوقازيين، وسوريين، وفلسطينيين وغيرهم، لوضع أساس للتعاون بين بلدان الشرق. وإنشاء عصبة الأمم الشرقية"[57] التي لم تظهر إلى النور. وفي باريس أيضا اتصل بزعماء حركات التحرر في العالم الذين تجمعوا بمناسبة مؤتمر الصلح - معرفًا بالقضية التونسية

[54] 14 آذار 1920 هو أول اجتماع تأسيسي "للحزب الحر الدستوري". كان هدف هذا الحزب هو الاستقلال، وبصفة مرحلية، ريثما يتكون رأي عام من التونسيين. لمزيد من الاطلاع عن تأسيس الحزب يراجع مناصرية، يوسف. **الحزب الحر الدستوري التونسي (1919 - 1934)**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

[55] الثعالبي، عبدالعزيز. **تونس الشهيدة**، مصدر سابق، ص340.

[56] الثعالبي، عبدالعزيز. **تونس الشهيدة**، مصدر نفسه، ص333.

[57] جريدة الشورى 1926/5/21 .

وقام "بحملة ضد الحكومة [الفرنسية] وأجهز ا الإدارية، وإعداد مذكّرة سلّمها إلى المقيم العام [إيتيان فلاندان[58] 1919-1921]، طالبا فيها بإلحاح رفع إجراءات الحجر المفروضة على الصحافة التونسية"... فعلاً أُستجيب لطلبه، حيث "ألغت فرنسا قرار تعطيل الصحف في آذار/ مارس 1920."[59] وكان الثعالبي يعول على الحزب الاشتراكي الفرنسي (تأسس سنة 1905) حيث اتفق مع "رئيس اللجنة الاستعمارية التابعة للحزب على أن يوفد لجنة تحقيق إلى تونس، للاطلاع عن كثب على المطالب التونسية."[60]

لم يقاطع الشيخ الثعالبي سلطات الاحتلال، إذ كان يؤمن بمحاربة العدو من الداخل، ويدخل في هذا السياق معارضته لمسألة حصول تونس على قرض مالي،[61] وهو لا يزال في فرنسا (باريس) حتى لا تر ن البلاد للاحتلال. ويعلم الثعالبي جيدا أن الاستقلال لا يوهب بل يفتك عن طريق الجهاد، حتى إنه في إحدى المرات في حزيران 1919 سأله زميله حسن قلاتي -قبل انشقاقه عنه- عن إمكانية تطبيق مبادئ "وِلْسون" في مستعمرات فرنسا، فرد عليه بأنه ليس طفلاً لينخدع لذلك، وإنما سيعتمد عليها لبسط مطالب التونسيين أمام السياسيين الفرنسيين[62]. وفي هذه الفترة أصدر كتابه هناك أيضا: "تونس الشهيدة" دون توقيع، وتمكّن من طباعة ألفَي (2000) نسخة منه في مطبعة "جوزيف وشركائه"، ولاقى نجاحا واسعا. وقام هو بنفسه بتوزيعه -عن طريق البريد- إلى كلّ المسؤولين الفرنسيين من وزراء ونواب وموظفين كبار، وإلى المحافظات الفرنسية، وتمكّن من إرسال حوالي (474) نسخة إلى داخل تونس، فتناقلته الأيادي سرا، واستلهمه الناس في كتابة العرائض التي حملت آلاف التواقيع لِلْباي (حاكم تونس

---

58 في عهد "إيتيان فلاندان " أُحدثت بدعة "الثلث الاستعماري " أي دفع 33 % من الراتب وزيادة للموظفين الفرنسيين على ما يدفع لنظرائهم التونسيين أهل البلاد .

59 ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية** في **تونس**، مصدر سابق، ص135 .

60 الثعالبي، عبدالعزيز. **تونس الشهيــدة**، مصدر سابق، ص366.

61 المرزوقي، محمد. يحيى، الجيلاني بن الحاج. **معركة الزلاّج**، ط2، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1974، ص180.

62 الدرعي، أحمد. **دفاعا عن الحداد أو بكت كتب الكبت**، تحقيق وتقديم أنور بوسفينة. تونس: عبدالكريم بن عبدالله، 1976، ص187-188

الشكلي) وللمقيم العام الفرنسي، وعلّقت عليه الصحف الفرنسة، ونشرت منه الصحافة الحرة صفحات كثيرة.[63] وقد اعتمد في عرض إحصاءات الوفيات والبطالة والأمراض على إحصاءات الأوروبيين أنفسهم حتى يقنع الرأي العام الفرنسي بصحة أقواله. كما أرسل منه نسخا إلى إسبانيا وإنكلترا وسويسرا والهند ومصر وطرابلس الغرب وسوريا وتركيا وأمريكا، ولقي رواجا في فرنسا وسويسرا وألمانيا وروسيا وبقية العالم العربي، وترجمت منه فصول في الجرائد الأمريكية. وقد قال عنه أحد أفراد الحزب الدستوري عندما قرأ نسخة منه: "أعز من الحياة وأنه ينتقل من واحد إلى آخر". لقد أثار هذا الكتاب حفيظة الاحتلال الفرنسي "حبيب الظلام عدو الحياة" بتعبير شاعر الحياة الحرة أبي القاسم الشابي. فألقت عليه القبض، فاعترف الثعالبي بما نسب إليه من أول وهلة بأنه هو الذي ألّف الكتاب، وقال بأنه موجه إلى الشعب الفرنسي، ولو كان موجها للجمهور التونسي لَكتبه باللغة العربية. فأودعته سلطات الاحتلال -بتهمة بالتآمر ضد أمن الدولة- سجون باريس ومرسيليا يوم 28/7/ 1920 أي بعد تأسيس الحزب الحر بأقل من شهر ونصف الشهر، وهناك لقي من العنت والظلم ما لقي، ورحلته -فيما بعد- مغلولاً إلى تونس، حيث زج به في غيابات السجن العسكري في حي القَصبة، حيث قضى تسعة أشهر[64]، ثم أُطلق سراحه في 1/5/1921 حيث حكمت المحكمة بعدم سماع الدعوى .

بعد الإفراج عنه أصبح الثعالبي مشرفًا -عن كثب- على توجيه الحياة السياسية والفكرية حسب المنهج الذي يرغب فيه ويدعو إليه،[65] فأنشأ مجلة "الفجـر"[66] (آب/

---

[63] المصدر السابق، ص17- 18 .

[64] المرزوقي، محمد. يحيى، الجيلاني بن الحاج. **معركة الزلاّج**، مصدر سابق، 1974.

[65] ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية** في **تونس**، مصدر سابق، ص137.

[66] نحسب أن الحركة الإسلامية في تونس في تسعينات القرن العشرين قد كانت متأثرة بنهج الشيخ عبد العزيز الثعالبي حتى في التسميات، حيث إن اسم "حركة النهضة" مستوحى من اسم المطبعة التي أنشأها الشيخ الثعالبي"مطبعة النهضة"، وكذلك اسم "جريدة الفجر" التي أنشأ ا حركة النهضة والتي صودرت بعد شهور من صدورها، كانت على اسم ا لة التي أنشأها الشيخ الثعالبي في آب 1921م "مجلة الفجر". بل إن حركة النهضة في العديد من محطا ا التاريخية هي امتداد في جوهرها لأفكار الشيخ الثعالبي الذي كان يدعو إلى رفع الوصاية=

أغسطس 1921) التي بثّ فيها آراءه السياسية الواضحة. وليقينه بخطورة الدور الإعلامي سعى إلى "توسيع نطاق الطباعة بالدعوة إلى تأسيس مطبعة كبيرة كون لها شركة مساهمة هي مطبعة النهضة، على نية أن تصدر عنها صحيفة يومية كبرى."[67] ومما يذكر أنه قد حوكم سنة 1929 مرة أخرى وسجن، وبعد خروجه من السجن منع من السفر، لكن ازدادت شعبيته ولقي التأييد، فقُهر منافسوه قهرا شديدا وماتوا بغيظهم، حتى إن الناس باتوا يلقبونه بالزعيم و"سعادة الرئيس" وهي سابقة لم تعرف لها تونس مثيلاً! إذ لم يسبق أن أطلقت هذا اللقب على أحدٍ من قبله، وهو أمر يغير صدور الحاقدين عليه.

استأنف نشاطه السياسي المتمثل في رئاسة الحزب الدستوري، وغَدا -من جديد- "الرأي العام يستجيب لدعوته وأصبح له فروع في المدن والقرى، الأمر الذي دعا السلطات الاستعمارية إلى إلقاء القبض على الثعالبي وبعض أقطاب حزبه"،[68] منهم: الشيخ محمد رياض، والشيخ صالح بن يحيى وغيرهما، وزج م في غيابات السجن العسكري في تونس، بتهمة التآمر على أمن الدولة -وهي مة مشهورة عند الطغاة- ثم أحالتهم السلطات إلى المحكمة العسكرية الفرنسية في تونس طالبةً إصدار حكم الإعدام بحقّهم،[69] فسارع أنصار الثعالبي ومن بقَوا خارج السجون إلى تشكيل وفد برئاسة الأمين العام للحزب آنذاك أحمد الصفاي، وكلّفوه بالسفر إلى باريس ليعرض طلبهم أمام الحكومة الفرنسية المتمثل في السماح بإنشاء مجلس نيابي للبلاد.[70]

خلال هذه الفترة، كان لا بد للاستعمار أن يفعل شيئًا من أجل إضعاف حركة الوطنيين، وهو ما تم فعلاً، حيث استمالت الباي محمد الحبيب (الباي السادس عشر الذي

=عن الأمة وتركها تنعم بالحرية. ولا شك أن حركة النهضة كانت دف إلى تأصيل جذورها تاريخيا، وهذا ما يتناسب- في أيامنا هذه وقبل ذلك- مع البعد الحضاري لتونس الشهيدة وطموحات شعبها.

[67] ابن عاشور، محمد الفاضل. **الحركة الأدبية والفكرية** في **تونس**، مصدر سابق، ص139.

[68] برج، محمد عبدالرحمن. **من السويس** إلى **بنزرت**، القاهرة: د. ن، --19، ص80. الطاهر، عبدالله. **الحركة الوطنية التونسية (1830-1956)**، د.م: مكتبة الجماهير، 1976، ص61.

[69] برج، محمد عبدالرحمن. **من السويس** إلى **بنزرت**، مصدر سابق، ص80.

[70] المصدر السابق.

حكم تونس بين 1922- 1929) والذي عرِف قبل اعتلائه عرش تونس في صفوف الوطنيين المطالبين بحقوق تونس، وصديقًا مقربا من الشيخ الثعالبي[71] الذي كان مأمونا على شؤونه المالية، لكن بعد أن نصب ملكًا قلب ظهر ا ن للشيخ الثعالبي، إذ إن للسلطة في النفس البشرية سكرة كسكرة الخمرة أو أشد! فانقلب الباي محمد الحبيب من صف الثعالبي وبقية الأحرار الوطنيين إلى صفوف الفرنسيين المحتلّين للبلاد، ووضع يده في يدهم و"لم يدع وسيلة من وسائل القهر إلا أخذ ا"[72] لقهر أبناء بلاده، كما استجاب للمخططات الفرنسية المتمثلة في ما عرف بإصلاحات 13/ 7 /1923، وإقناع حسن قلاتي بتأسيس "الحزب الإصلاحي" الذي سبقت الإشارة إليه، وكان الهدف منه هو إضعاف الحركة الوطنية ومن أبرزها "الحزب الحر الدستوري"، كما أراد الاحتلال أن يصور الأمر كأنه فشل سياسي للثعالبي، بل إن الحكومة الفرنسية لم يهدأ لها بال ما دام عبدالعزيز الثعالبي -الذي أرقها- مقيم في تونس، فكان لا بد لها من ترحليه حتى لا يزعجها ويفشِل خططَها، وإن كان ترحيله يعد مشكلة بالنسبة لها أيضا، بل الأدهى من ذلك أن فرنسا أرادت أن تصور رحيل الزعيم عن بلاده كأنه بإرادته. وكان الثعالبي قد عاهد نفسه إذا ما واجه فشلاً بأن يهيم على وجهه في العالم ويغادر البلاد التي "لم أتمكّن من خدمتها كما كنت أود"![73]

وكان مما زاد الأمر تشويشا على الثعالبي هو أن "انتشر في البلاد قلق عظيم، فبات الزعيم الثعالبي والباي على عداء مقيم"[74] بعد أن كانا على وفاق كما سبق الذكر. وفعلاً لم يجد الشيخ الثعالبي بدا من الرحيل، وبخاصة أنّ الحزب الدستوري الذي أسسه وقع في بنيانه شرخ كبير، حيث انشق حسن قلاتي مؤسسا "الحزب الإصلاحي" -كما سبق الذكر- وأصدر جريدة "البرهان" ودعا إلى قبول سياسة المراحل التي تنتهي إلى نظام فك الارتباط بين تونس وفرنسا، وظهرت الدعوة الشيوعية، وتتالت الأحداث... فلم يجد الشيخ الثعالِبي مكانا لنفسه في خضم المكائد، حتى إنه لم يعد يستشار في العديد من القضايا المصيرية.

---

[71] جريدة الشورى 14/5/1925.

[72] المصدر السابق.

[73] الثعالبي، عبدالعزيز. **تونس الشهيـدة**، مصدر سابق، ص338.

[74] جريدة الشورى. مصدر سابق، 14/5/1925.

سافر الثعالبي، ليس للاستراحة استراحة مقاتل، إنما للبحث عن حلّ آخر. ففي يوم الأربعاء 18/7/ 1923 "ودع (...) تونس وداع المضطر، كَسِير النفس، مهيض الجناح، قليل النصير، كثير الأعداء. استبد به الأبعدون، وانقلب عليه الأقربون"![75] وأُحكِم الحصار حوله بدهاء ومكْرٍ من المقيم العام (لوسيان سان) حتى لا يبقى له منفذ إلا الخروج من الوطن. حوصر في لقمة عيشه وجرعة مائه، وروقب في متنفّسه وهوائه، وسلّط عليه أعوان الأمن من بين يديه ومن خلفه.. فلم تبق حوله إلا الفئة الصابرة المؤمنة التي نصحته بالخروج إبقاء عليه وعلى الحركة التي يرعاها، لأنّ السلطات الفرنسية كانت عاقدة العزم عليه مهما كلّفها الأمر، وكذلك فعلت برمز الحركة الوطنية في الجزائر، وفي نفس السنة الأمير خالد الجزائري حفيد الأمير عبد القادر الجزائري."[76]

سادساً: الشيخ الثعالبي في العراق:

ودع تونس بخطاب مؤثّر[77] - وسوف لن يعود إلى تونس إلاّ بعد أربع عشرة سنة من هجرته القسرية- فرحل إلى إيطاليا، ففرنسا، ثم إلى مصر، ثم إلى الحجاز، ثم استقر به المقام في العراق، حيث سبقته شهرته وانتدِب للتدريس بجامعة آل لبيب في بغداد بين سنتي 1925- 1930، وربما كان اختياره للعراق هو مكانة هذا البلد في وجدانه، ولأسباب سياسية أيضا، فقد يجد هناك متنفسا للحركة والتخطيط والاستفادة من تجربة البلاد.

وكان يرى بعد الزيارة أن العراق أنها "بلاد غنية، لها مستقبل حسن إذا وجدت الأيدي التي تساعد على استثمار منابع الثروة فيها،"[78] أما البلاد المتاخمة للعراق آنذاك فكانت تعاني من سوء إدارة - كما هو شأن عالمنا الإسلامي والعربي في تلك السنين واليوم- فيصفها شيخنا الثعالبي قائلاً: "في جزيرة العرب ثروات كبيرة، وأغلب تجارة الصادر والوارد في يد أهلها، تزاحم بعض عناصر من أهل فارس في البحرين ودبي،

---

[75] الثعالبي، عبدالعزيز. **من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب**، مصدر سابق، ص69.

[76] الثعالبي، محمد عبدالعزيز. **من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب**، مصدر سابق ، ص69.

[77] الفورتي، البشير. **أعلام النهضة الأدبية**، مصدر سابق ص39.

[78] الشورى 21/5/1926.

وقليلون من الهنود، ومغاصات اللؤلؤ تدر نحو خمسين مليون روبية في كل عام، ولكن رؤوس الأموال الكبيرة تودع في بنوك الهند، دون أن تنتفع ا البلاد في إخراج مشاريع جديدة أو إنشاء أعمال تزيد الربح".[79] وهؤلاء يصدق فيهم وصف الشيخ الثعالبي.." زعموا أن الثروة قسمة إلهية يجب قبولها بالرضاء والتسليم!"[80] وهؤلاء المستسلمون الذين سلّموا ثروا م للهنود - كما سلّم العرب والمسلمون اليوم أموالهم للأمريكيين والإنكليز ويهود- لا يعلمون أن "الأمم في العهد الأخير لم تبنِ الأساطيل العظيمة إلا لتعزيز الشؤون الاقتصادية وترقية حالها."[81]

عندما كان الثعالبي في عدن باليمن السعيد كتب بتاريخ 1924/10/11 يقول -وكأنه قد حز في نفسه خروجه من تونس الذي أفرح أعداءه-: "نعم.. يجب أن أبقى في تونس، وأستمر على الجهاد والتضحية حتى ندرك ساعةَ النصر، ونحرز على الفوز. ولكن لماذا أُخرِجت؟ لَم أخرج أشِرا ولا بطِرا، بل خرجت مضطرا وكلّكم تعلمون ذلك، أم تريد أن أكاشفك بالسر المخجل؟ وأنا آنف أن يخطه قلمي، لكن تدوينه واجب لرجل مثلي، حياته اليوم ليست له، بل هي للأجيال والتاريخ. إن تونس التي كنت أنفق عليها مواهبي، وأغذّيها من روحي، تركتني على أسوإ ما يكون في حالات الاضطراب وأظهرت عجزها التام عن تغذية جسمي، فخرجت ألتمس الرزق في غيرها، بعد أن آليت أني سأواليها بما عود ا به من الأغذية الروحية، وقد فعلت وما فترت عنها أبدا."!

نعود لنقول إن عبدالعزيز الثعالبي عندما وصل إلى بغداد كان صِيته الطيب وشهرته التي خرقت الآفاق قد سبقاه بسبب مواقفه المدافعة عن الأمة الإسلامية والعرب، معاديا الاحتلال الظالم. وعندما وصل رحب به كبار العلماء والأعيان والصحافة، وأقيمت ذه

---

[79] المصدر السابق.

[80] محاضرات الثعالبي، ص210.

[81] محاضرات الثعالبي، ص232.

المناسبة حفلة تكريمية له تضمنت كلمات وقصائد، وكانت مما قيل فيه قصيدة تعدد مناقبه وتصف مواقفه الجريئة ألقاها الشاعر الشهير معروف الرصافي، مطلعها:

أتــونس إنّ في بغــداد قومــا ... تــرف قلــوبهم لــك بــالوداد
ويجمعهــم وإيــاك انتســاب ... إلى من خــص مــنطقُهم بضــادِ
ودِيــنٍ أوضــحت للنــاس قــبلاً ... نواصــع آيِــهِ ســبلَ الرشــاد
فنحن علــى الحقيقــةِ أهــلُ قُــربى ... وإن قَضــتِ السياســةُ بالبعــاد
ومــا ضــر البعــاد إذا تــدانت ... أواصــر مــن لســان و عتقــاد
وإن المســـلمين علـــى التـــآخي ... وإن أغرى الأجانــب بالتعــادي
أتـــونس إنّ مجـــدك ذو انتمـــاء ... إلى عليـــا (نـــزارٍ) أو (إيـــاد)
لنـــا (بثعاليبـــك) خـــير ملـــقٍ ... علــى أشــتاتِنا حبــلَ اتحــاد
وأكْبِــر حامــل بيــدِ اعتــزامٍ ... لحــب بــلاده علَــم التفــادي
وأسمى مــن ســما أدبــا وعلمــا ... وأفصح من تكلّــم عــن ســداد
فتــى صــلُحت عزائمــه وجلّــت ... عن الروغــان في طلــب المــزاد
تغــرب ضــاربا في الأرض يبغــي ... مدى من دونــه خــرط القَتــاد
فأوغـــلَ في المفـــاوز والمـــوامي ... وطوف في الحواضــر والبــوادي
وكـــان طوافُـــه شـــرقًا وغربـــا ... لغير تكســـبٍ وســـوى ارتفـــاد
ولكــن ســاح لاســتنهاض قــومٍ ... حكّوا بجمودهم صــفة الجهــاد
فيــا (عبدالعــزيز) أقِم عـــزيزا ... بحيث الأرض طيّـــبة المــراد
يحييك (العــراق) بساكِنيـــــه ... تحيــةَ مخْلصٍ لك في الـــوداد

كان الناس في العراق " يتحدثون عن هذا الزائر الكريم الذي حطّ في أمّ العواصم بعد أن شرق وغرب، وصاول المستعمِر ونازل الدخيل، وكانوا يكْبرونه ويقفون له قياما ويفسحون له في الطريق عندما يخرج من داره في محلّة (البقْجة) في بغداد القديمة، فيلْمحون طربوشه القصير ذا اللون الأحمر القاني الذي وضع كيفما اتفق على رأس ضخم، وتتحول الأنظار رأسا إلى وجهه العريض الواسع بقسماته المنسجمة بعينين وديعتين يتطاير منهما

كهرباء الذكاء، وكان يجيب تحية القوم المعجبين الذين قاموا له من المقاهي التي كانت تملأ الساحة الكبيرة في محلة البقجة، وقد أحضروا له عربة توصله إلى الأعظمية حيث كان أستاذًا لأول جامعة في بغداد بعد تأسيس الحكم الأهلي، لقد رأوه عن كثب، وشبعوا من متعتهم بشخصه المهيب بخاصية لحيته الجميلة التي اختلط (رزها ِبماشِها) كما يعبر باصطلاحهم المحلّي، وكانت في يده عصا طويلةٌ هي رفيقته في حلّه وترحاله."[82]

ويذكر الأستاذ محمود الحسامي أنه نزل في أرقى منازل بغداد، وكان يعد طعامه بيده على الطريقة التونسية. وكانت له علاقات طيبة مع كبار الأساتذة والشعراء هناك، له في قلو م م لة عظيمة وجليل احترام، وكان زينة ا الس، يسحر السامرين بحلو حديثه ودقيق استنباطه وصائب آرائه. ومما يذكر أنه حدث خلاف- دون الخصومة- بين الشاعرين الشهيرين معروف الرصافيّ وجميل صدقي الزهاوي، حار القوم في إعادة المياه إلى مجاريها بينهما. وبعد أن أعياهم الحلّ رجعوا إلى الثعالبي، فخطر بباله طريقة طريفة وهي استضافة الشاعرين إلى أكلة تونسية [وأظنها أكلة "الكُسكُسي" الأكلة الشعبية المعروفة].. فلبيا الدعوة وتصالحا[83] وهذا دليل على مكانة الشيخ الثعالبي بين القوم.

ومما يروي طلابه عنه في الجامعة الأولى أنه كان حيويا نشطًا ذلق اللسان قوي الشخصية، وأنه كثيرا ما يعرج إلى السياسة العامة وأعمال الفرنسيين في بلاد العرب، خصوصا في تونس والمغرب العربي وفي سورية ولبنان، ويروي لهم مشاهداته في تركيا والهند وأقطار الجزيرة العربية وغيرها، وما فعلته يد المستعمر الغدار. ولا ينسى طلاّبه ولعه بتدخين الشيشة (النرجيلة) في ساعة الفرصة بين الدروس، كما يذكرون سرعة بديهته وقوة حجته. وقد نشرت محاضراته في مجلة (جامعة آل البيت) وينعت كاتبها بـ سم الرحالة التونسي، أو الزعيم التونسي، الشيخ... وما شابه ذلك. ويذكر الحسامي أيضا أنه بعد إغلاق باب الكلية، عين بوظيفة مفتٍ أو نحو هذا، وقد بثّ في

---

[82] الحسامي، محمود العبطة. **عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية**، مصدر سابق، ص146-147.

[83] المصدر السابق، ص151.

الوزارة روحا جديدة، إذ دعا إلى العمل والبعد عن الأمنيات والخيال. وكمثال على جه في العمل أنه قدم تقريرا شهيرا، خلاصته: أنه فاجأ مدرسة أهلية يهودية بزيارة أحد صفوفها، فشاهد الطلاب يدرسون درسا في مسك الدفاتر الحسابية، فأكْبَرَ الشيخ الثعالبي الفكرة، وأراد مفاجأة مدرسة رسمية بزيارة أحد صفوفها أيضا، فرأى طالبا ينشد قصيدةً أولها: "سواي يهاب الموت أو يرهب الردى" وهو يشير ويؤشر ويمثّل وينفخ صدره، وكان المعلّم يستحسن والطلاب يهتفون ويصفّقون."![84]

سابعاً: الجامعة الإسلامية في فكر الشيخ عبدالعزيز الثعالبي:

كانت فكرة الجامعة الإسلامية حاضرة دائما في بال الثعالبي، فلم يشغله المنفى و"الوطن" عن طموحه الكبير، إذ كان يرى أنه أينما كان هناك إسلام فثمة وطنه، وأينما كان هناك عقل متحرر فهناك داره وأهله. وكان يرى أن الاحتلال أينما وجد لا بد من محاربته (في ليبيا، والجزائر، وتونس، والعراق، وسوريا، ولبنان، وفلسطين، والهند...). ولم ييأس بالرغم من تردي الأوضاع السياسية والتربوية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي.[85] وبرغم ظهور "حزب الاتحاد والترقّي" العنصري في تركيا- مثلما

---

[84] المصدر السابق، ص147-149.

[85] إن التدهور الشامل لكافة الصعد هو حالة عامة في بلاد العرب والمسلمين، وكان الشيخ الثعالبي واعيا ذا الأمر تمام الوعي، إذ كان يرى- كما يذكر هو نفسه أنّ التعليم العصري مفقود في اليمن والهند، وبورما، وسنغافورة، ولبنان، حيث إن قبول التلميذ في هذا البلد الأخير (لبنان) وغيره مشروط بتعليمه "-ولو كان مسلما- الدِّين المسيحي، ودخوله في جملة التلاميذ المسيحيين إلى الكنيسة في كل يوم للعبادة. ويوجد في بيروت جملة من هذه المدارس وفيها بعض أبناء المسلمين، منها المدرسة اليسوعية، ومدرسة المطران المارونية، وهم لا يلامون في ذلك، لأ م يفعلون في مدارسهم ما يوافقهم، وإنما اللوم العظيم على المسلم الذي يرضـى بدخول ولده هذه المدارس"، لذلك فـ "المدارس في شكلها الحالي لن تفيد المسلمين في شيء، بل ربما تكون من أقوى العوامل لتبلبل أفكارهم، وتقطع آمالهم . .. والسبب في ذلك عدم وجود منهاج واضح للتعليم". ويقول الثعالبي أيضا في سياق تحليله لحال الأمة: "فالعرب الواقعون على شاطئ البحر الأبيض المتوسط مثل شمالي إفريقيا ومصر وسوريا وكذلك العراق... صاروا يفكّرون في العالم تفكيرا أقرب إلى التحقيق وإلى الحياة من غيرهم. وهناك بقية "الأمم" العربية، وهي تنقسم إلى قسمين: قسم فيه شبه استقلال داخلي، ولكن ليس له كيان خارجي، مثل سكان جزيرة العرب وجنو ا، ويدخل في ذلك نجد والحجاز واليمن، فشعور هؤلاء لا يتجاوز محيطهم ولا ينفذ إلى الفكرة العالمية، وروحهم الاجتماعية لا تزال في المهد، لأ م لم يتثقفوا ثقافة عالية تمكّنهم من أن يفكّروا ويقارنوا=

ظهرت حركات قومية عربية عنصرية أيضا التي فجرت "ثورة عربية كبرى" مزعومة- وهما من علامات تفكك الخلافة الإسلامية العثمانية. ولم يثنه ذلك عن حضور مؤتمر الخلافة الإسلامي في القاهرة (مايو 1925)، إيمانا منه بأن " الأمة التركية سترجع إلى الإسلام. وتكون أشد تعصبا للدين الإسلامي."[86] وكان هذا المؤتمر قد انعقد تلبية لدعوة شيخ الأزهر، وقد مثّل فيه الشيخ الثعالبي العراق. بل إن الثعالبي كان عضوا مؤسسا لمؤتمر القدس (ديسمبر 1931) الذي حضره العديد من أعلام المسلمين في العالم منهم: محمد إقبال (من الهند)، إبراهيم أطفيش (الجزائر)، محمد بهجت الأثري (العراق)، رشيد رضا (لبنان). وكان الثعالبي قد أوجس النكبة مبكرا (1927) لما أحس بتفكّك فلسطين استصرخ المسلمين والعرب "عسى الله أن يبعث في قلوبهم العطف والرحمة على المنكوبين."[87] لكن لما أيقن الخيانة والعمالة من حكّامهم الذين تآمروا مع يهود ضد فلسطين وشعبها، رثى فلسطين في عبارات مؤثّرة: "عزاءٌ إليك يا فلسطين المفجوعة، وعزاء لكم أيها الفلسطينيون المنكوبون، ومهما كان يأسي عظيما في المسلمين الذين أعرفهم معرفة ذاتية، فلن أيأس من الله مقلّبِ القلوب!"[88]

كانت فكرة الجامعة الإسلامية - في ذهن الشيخ الثعالبي- هي المسيطرة على فكرة الوحدة العربية[89] التي كان يؤمن بها هي الأخرى لكن على طريقته الخاصة، وليس على حساب الجامعة الإسلامية، بل ذهب إلى حد تفنيد قول القائلين بأن العرب أحق بالخلافة الإسلامية (سبيل الرشاد 1896/3/29) وهي فكرة قال بها كثير من معاصريه، بل إنه كان ضد ما سمي بـ" الثورة العربية الكبرى" المزعومة، إلى درجة أنه آخذ المسمى الشريف

=ويستنتجوا لكي يستطيعوا أن يولّدوا من ذلك كيانا خاصا بهم. وكل ما عندهم كيان لا يتعدى تقاليد الأمم الأولية. ثم هناك القسم الثاني ويشمل المناطق الأخرى الواقعة على البحر الهندي والخليج الفارسي، وهي الواقعة تحت النفوذ الأجنبي، فإن حالتها تختلف على نسبة اتصالها أو بعدها عن الأجانب، فالكويت والبحرين ودبي والْمكلاّ ولحج، أقرب إلى الشعور بالحياة من البلاد العربية الأخرى التي ليست لها صلة بالعالم".

[86] جريدة الشورى 1929/4/3

[87] جريدة الشورى 1927/8/11.

[88] جريدة الشورى 1927/2/3.

[89] نشابة، هشام. بوخضرة، مسعودة. **عبد العزيز الثعالبي ودوره** في **الإصلاح الإسلامي**، مصدر سابق، ص99-113.

حسين (1856-1931) على "تورته"، لأنه- حسب رأي الثعالبي- " ثار على الترك، وقطع ما أمر الله به أن يوصل بين العرب والأتراك."[90]

بعد أربع عشرة سنة من غيابه عن تونس قضاها متنقلاً بين كثير من أقطار العالم، عاد الشيخ الثعالبي إليها في شهر تموز 1937 ليواجه محنةً سياسيةً أخرى، حيث دب الشقاق بين الجماعة الدستورية، فيقول: " لَما شجر الخلاف في الحزب الحُر الدستوري التونسي أواخر سنة 1933، لم أتصل بأخباره إلا في فبراير سنة 1934 وأنا في (بورمة) وقد شق علّي كثيرا أن ينقلب الحزب الذي لاقيت في تأسيسه أشد الآلام من سنة 1918 إلى سنة 1923، وكان قصدي من تأسيسه أن يكون أداة صالحة لخدمة البلاد، وتوحيد جهودها على الخير، ولَم شعثها لاسترجاع حقّها السليب. فعز علي أن ينقلب أداة شغبٍ، ومثارا للفتن الداخلية بين أهل الوطن الواحد، وكانت رسائل المواطنين تلاحقني من قُطْر إلى قطر في طريقي إلى الصين، وكل هذه الرسائل تطالبني بأن أسرع بالعودة إلى الوطن لإنقاذ الموقف وإصلاح ذات البين، وإعادة التيار القومي إلى مجراه الطبيعي". وكان الصراع الرئيس ضد الاستعمار وليس ضد من ناصبوه العداء من أبناء جلدته، إذ كان لا يوِلي خصومتهم اهتماما إلا بمقدار دفْع أذاهم عن نفسه، لكن هذه المرة- بعد عودته من بغداد- وجد نفسه مضطرا للدخول في حرب شعواء ضد المرتزقة، "ظاهرها ضد الخارجين على الأمة، وباطنها ضد الاستعمار الذي جندهم ضدي وصمد م لقتالي، وكانت الأمة تحسبهم- قبل عودتي- من شيعتي وأعواني، وليس من الهين على امرئٍ أن يكافح من يعدهم شيعةً له وأعوانا، فقد خدعوا العامة بانتمائهم إلّي وتآمروا مع السلطة علّي، وأشهروا حربا باغية على الفئة الموالية الباقية في عهدي ونفّروا منها الدهماء، فنفَروا معهم وهم لا يشعرون بما يضمر لهم من مكائد."[91]

---

[90] جريدة الشورى 1924/12/10.

[91] من رسالة من أحمد شفيق باشا، بتاريخ 1937/10/21، ضمن كتاب: **عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية**، مصدر سابق، ص172.

ثامناً: مؤتمر الوداع الأخير:

كانت في حياة الثعالبي محطات تاريخية شكلت مفاصل مهمة في تاريخ الأمة الإسلامية، هزم خلالها وانتصر، وصال وجال وشرّد، وحاصره الاحتلال، وحاصر حصار الاحتلال، وأرهب العدو لكنه لم يرهب منه يوما. كانت يده نظيفة لا تعرف إلى القتل والغدر سبيلاً، كان مميزا في جه السياسي عن غيره من الساسة الذين عاصروه أو جاؤوا من بعده، بل إنه تعرض- عند عودته إلى تونس في هذه الفترة- لمحاولة اغتيال مرتين خلال فترة قصيرة " أثناء حفاوة الشعب باستقبالي في عاصمتين من عواصم الأقاليم حين زر ا."[92] وكانت عودته إلى تونس بناءً على نصيحة الأستاذ أحمد القرقوري رئيس الحزب الحر الدستوري في مدينة صفاقس عاصمة الجنوب، فرد عليه الشيخ الثعالبي شاكرا "على العناية اللطيفة التي أبديتها بشأن الرجوع إلى الوطن، وأملي أن أراك في العاصمة يوم قدومي."

كانت رغبة القرقوري في عودة الثعالبي من الخارج إلى تونس نابعةً من إيمانه بأن الثعالبي هو رجل الجهاد والمواقف والمهمات الصعبة، إذ كان الخلاف قد احتد بعد "القطيعة التامة بين فريقَي الحزب الدستوري سنة 1934 ومؤتمر بلْدة "قصر هلال" الذي فُصل فيه الشبان المحافظون من الحزب."[93] وبالرغم من خلافه مع المحافظين إلا أن العلاّمة الثعالبي ساندهم هذه المرة، لأنه يلتقي معهم هنا حول فكرة الاستقلال، في حين كان "المعتدلون" قد فرطوا في العديد من المطالب مع مرور الوقت،[94] وكان هذا الأمر يحز كثيرا في نفس الثعالبي المخلص للأمة ولا يجد بدا إلا أن يصفهم بما هم أهل له، فيصفهم بأ م "مجرمون ظهروا في غفلة الدهر بعد خروجي من الوطن، فخذلوا الشعب!"[95] كان هذا واقعا، وبخاصة بعد أن فَقَد الشيخ الثعالبي صديقَه علي باش حانبة الذي أخذته يد المنون رحمة الله عليه. فلم ينكفئ الثعالبي أو يهاجر هذه المرة، بل

---

[92] جريدة المصري، القاهرة، ع195 (1938/6/11).

[93] الحسامي، محمود العبطة. **عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية**، مصدر سابق، ص358.

[94] المصدر السابق، ص352 .

[95] من رسالة الشيخ الثعالبي إلى أحمد القَرقوري بتاريخ 1938/6/4.

طفق يطوف في البلاد، وكان يستقبل بحفاوة وحرارة في كل مكان يحلّ به، وكاد يكمل رسم المشهد السياسي لصالحه لولا أحداث 9 /4/ 1938 التي أفسدت عليه كثيرا من المكاسب لصالح الأمة، إذ أعلن الاحتلال "حالة الحصار في البلاد"، و"نصب المحاكم العرفية"،[96] كما عطّلت "جميع صحفنا العربية والفرنسية باختيارنا، وأغلقنا نوادينا إلى أن ينتهي هذا الإعصار."[97] وبالرغم من وحشية المخربين الفرنسيين التي كانت تغطّي الحقائق بصور مختلفة وأساليب قهرية، إلاّ أنّ الشيخ الثعالبي، هذا الربان الشجاع، ظل يجاهد ويخوض عباب محيطات السياسة والمعرفة من أجل الأمة ولم تغرِه المغريات ولم ترهبه سجون المحتل وكيد العملاء.

بعد صراع طويل ومضنٍ ضد الاحتلال، كسر خلاله شيخنا الثعالبي شوكةَ هذا العدو الفرنسي والأجنبي، آوى هذه المرة إلى بيته متفرغًا إلى التأليف والتحدث عن العلوم والمسائل العامة، ليقينه بأنّ الواجب يدعوه بأن يترك لهذه الأمة أثرا مكتوبا للأجيال التي تأتي من بعده. ولولا بعض الفصول التي كان يكتبها بين الحين والحين بجريدة "الإرادة" الناطقة بـ سم الحزب القديم، ما شعر الشعب بوجوده بينهم. وبالرغم من هذه الظروف فإنه لم يستسلم، بل كان مـ له منتدى يحضره المنتمون للحزب القديم وأعضاء هذا الحزب، ويحاضر أحيانا في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.[98]

لقد ظل طوال حياته لا يستكين للأعداء ولا للمرض الذي علّ جسمه. كان لا يثنيه استبداد محتلّ غاشم ولا ألسنة أو أقلام المتآمرين والمخذلين، الذين يسميهم هو نفسه بالمأجورين. وكان - كما يذكر الدكتور صالح الْخرفي -: يسابق الأجل في أواخر أيامه، ليصل بالحزب إلى الغاية الأسمى التي بينها من يوم تأسيسه قبل ربع قرن، وهي استقلال تونس وفق دستور شوري حر، فأشار بعقد مؤتمر سري والحرب العالمية الثانية لا زالت تدور رحاها. بل ليس همه حزب أو استقلال تونس - كما قال الخرفي هنا- بل كان همه حرية الأمة الإسلامية ووحد ا ورفاهيتها وتقدمها العلمي.

---

[96] المصدر السابق.

[97] المصدر السابق.

[98] محفوظ، محمد. **تراجم المؤلفين التونسيين**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ج1، ص290.

عقِد المؤتمر -كما تذكر مخطوطة (محمد الحبيب الشبلي) عن "تاريخ الحركة الوطنية"- في شهر سبتمبر 1944 قبل أسبوع واحد من وفاة الشيخ الثعالبي، وما سنحت له الفرصة للحضور، إذ كان إذّاك على فراش الموت. عقد المؤتمر السري للحزب في م ل الحكيم/ أحمد بن ميلاد، في زنقة الرياض بالحلفاوين، كما روي للدكتور صالح الخرفي ولزوجته، واختتم المؤتمر أعماله عن قرار حاسم وهو: "المطالبة بالاستقلال التام" عن فرنسا. وبما أن الظروف الدولية لم تكن مواتية، إذ كانت الحرب العالمية الثانية دائرة كما سبق الذكر، فقد فُوضت لجنة الحزب التنفيذية في تحديد الوقت المناسب للإصداع ـذا القرار قرار الاستقلال.[99]

انتهى هذا المؤتمر ومعه ودع الشيخ الثعالبي العالم الدنيوي إلى الرفيق الأعلى، بعد سبعين سنة قضى ثلثها في الترحال في مناكب هذا العالم الفسيح مجاهدا في سبيل الله، وبقيتها في مجا ة المحتل الظالم وعملائه الجبناء الذين آثروا السلامة مقابل التنازل عن الأرض والعرض، بل التنازل عن كل شيء، وهذا ما يريده الاحتلال في كل عصر وفي كلّ مصر.

هذا جزء من حياة الشيخ محمد عبدالعزيز الثعالبي الطود الشامخ، وبحسب وصف الأمير شكيب: بحر لا ساحل له. وإن الباحث في سيرته ليحس بأنه لم يوفِ الرجلَ حقه، فهناك الكثير من الجوانب التي لا نستطع الإلمام ـا في مقال، إذ له في كل مسألة نظرة ثاقبة: في التاريخ والأمم والسياسة والتعليم والفلسفة والاجتماع السياسي والديني، وله مؤلفات في التفسير والدين والسيرة [(100)]. وقد أثّر بآرائه في معاصريه وممن جاؤوا بعده إلى يومنا هذا. وقد كان رئيس تونس السابق الحبيب بورقيبة من المتأثرين بشخصيته وبأفكاره، ويقول -في هذا السياق- عن كتاب الشيخ الثعالبي (**تونس**

---

[99] الثعالبي، عبدالعزيز. **من آثاره وأخباره** في **المشرق والمغرب**، مصدر سابق، ص70.

[100] مؤلفات الشيخ الثعالبي: تاريخ شمال إفريقيا، تاريخ الإسلام في الهند (3 أجزاء)، الدولة الأموية وأسباب سقوطها، المنبوذون في الهند، الرحلة اليمنية، الرحلة الجاوية (جاوة والصين)، معجز محمد ﷺ، دار الأرقم، دروس الفلسفة الإسلامية، تونس الشهيدة، روح التحرر في القرآن، المذكرات (بقلمه)، والعديد من المقالات المنشورة في مجلات وجرائد تونسية وعربية، ومحاضرات وخطب سياسية في العديد من بلدان العالم، ورسائل تبادلها مع رشيد رضا، وعبدالرحمن الكواكبي، وشكيب أرسلان، ومحمد كُرد علي، ومعروف الرصافيّ، وعبدالقادر المغربي، والزعيم الهندي محمد علي جناح، وغيرهم...

الشهيدة) فيما يرويه "ج. لاكوتور" في كتابه "خمسة رجال وفرنسا" (ط. باريس 1961): "... لقد أخفيت الكتاب تحت غطائي، وطالعته خلسةً، وأنا متأثر به شديد التأثر. فاطّلعت على ما ورد فيه من أرقام، وما تضمنه من معلومات عن الضحايا والفقر. وشعرت بما جره لنا الاستعمار من ذلّ وهوان، وكنت أبكي!". وقال عنه - سنة 1937- الشيخ عبدالحميد بن باديس (1889- 1940): "عبدالعزيز الثعالبي.. هكذا أذكره، دون لقب أو صفة. فإن هذا الاسم لم يبق علَما على ذاتٍ مشخصة، تحتاج إلى صفا ا وألقا ا، بل صار في أذهان الناس علَما على الرجولة والبطولة والزعامة، وعلى التفكير والعمل والتضحية، وعلى الإسلام والشرق والعروبة، وعلى وحدة إفريقيا.. فإذا قُلت (محمد عبدالعزيز الثعالبي) قلت هذا كلّه." إن كل من عرف الشيخ الثعالبي من قريب أو من بعيد لا يمكن له إلاّ أن يقول كما قال هو عن نفسه سنة 1924: "أظنكم تعلمون، أنني كنت صادقًا مخلصا، ما تطرق الهوى قطّ لفكري أو عملي، فأنا.. أنا، منذ نشأت إلى اليوم. ما وضعت يدي أبدا في حكومة. ولا واليت ظالِما، ولا أيدت حاكما مستبدا. بل نشأت وعشت شابا وكهلاً، وها أنا على أبواب الشيخوخة، قريع الاستعمار، عدوه المبين!"

بعد رحلة طويلة مثقلة موم الأمة الإسلامية وأوصاب الحياة ومليئة بالجهاد، وكلوم المحتلّ وظلمه، وغدر القريب ونكران ود الصحبة... بعدها أناخ راحلته دوء الفجر، حيث صافحته يد المنون في صباح يوم الأحد، الساعة العاشرة 14 شوال 1363هـ/ 1 أكتوبر 1944م، فرحل محمد عبدالعزيز الثعالبي إلى ربه مطمئنا بوفائه وصدقه لِما عاهد الله عليه. ووري جثمانه الطاهر الثرى في مقبرة الْجلاّز، وقد أبنه قبل الدفن كل من المشائخ والأساتذة: صالح فرحات، ومحمد الشاذلي خزندار، وصالح بن يوسف، ومصطفى خريف، وأحمد بن ميلاد، والحبيب شلبي، وعمر الهمامي. وأم الصلاة عليه الشيخ محمد الصالح بن مراد. ورثَته العديد من الصحف العربية كـ"الزهرة" و"الأسبوع" و"الثريا" و"الإرادة" وغيرها.

هذه بعض من محطات حياة ا اهد محمد عبدالعزيز الثعالبي ، لكن ما يؤسف له هو أن هذه الشخصية الفذة مجهولة ومتجاهلة في مناهج الدراسة الجامعية والثانوية وفي وسئل الإعلام. قليل هم المخلصون اهدي الأمة الذين يذكرونه اليوم بمقالة أو ندوة

في سويعات متسللة من التاريخ. فالرجل كما عرفته من خلال مؤلفاته لا يقلّ شأنا عن أولئك الذين أُشبعت كتبهم تحليلاً ونقدا حتى إن أفكارهم أُولت في اتجاهات لم يلتفتوا إليها أصلاً، في حين يتجاهل رجل أفكاره واضحة، تعالج كثيرا من أمراض الأمة كأنه يعيش اليوم بين ظهرانينا نظرا لعِلْمية تحليلاته وعمق تفكيره، فأفكاره أكبر من أن تعرض في صفحات قلائل أو جمل عابرة. فللرجل من الفكر ما يجعله جديرا بالاهتمام درسا وبحثًا. رحم الله المجاهد محمد عبدالعزيز الثعالبي وجميع المجاهدين والشهداء رحمة واسعة.. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر
بين الـ تأسيس النظري والوعي والثقافة السننية

عبد العزيز برغوث*

مقدمة

مما لا شك فيه أن موضوع السنن الإلهية[1] من أكثر الموضوعات التي حفل ا القرآن الكريم، ووجه إلى أهميته وضرورته القصوى في فهم حركة الوجود وقوانين الكون وطبائع الحياة وسنن العمران والتاريخ ومناهج الاستخلاف وسبل التحضر. كما دلت عليه هدايات الرسالة النبوية الخاتمة من خلال توجيهات الرسول ﷺ وأقواله وأفعاله وسائر أنشطته التي تصب في إطار تفهيم الوحي للأمة وتبيينه، وتقديم النموذج الحضاري الشمولي القدوة للرسالة الاستخلافية والوظيفة الشهودية، التي أُنيطت بالإنسان المسلم وأمته التي وصفها القرآن بالخيرية والوسطية في قوله تعالى: ﴿كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ ولَو آمن أَهلُ الْكِتابِ لَكَانَ خيراً لَهم مِنهم الْمؤمِنونَ وأَكْثَرهم الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110)، وقوله تعالى: ﴿وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطاً لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيداً﴾ (البقرة: 143).

---

* أستاذ مشارك في كليـة معـارف الـوحي والعلـوم الإنسـانية، الجامعـة الإسـلامية العالميـة/ ماليزيـا.
hadharah@hotmail.com

[1] للإطلاع على مفهوم السنن الإلهية انظر الدراسات الآتية: فرحات، أحمد حسن. **سنة الله الـتي لا تتبـدل ولا تتحول**، عمان: دار عمار، 1999م؛ الصدر، محمد باقر. **السنن التاريخية في القرآن**، بـيروت: دار التعـارف، 1989؛ عرجون، محمد الصادق. **سنن الله في ا تمع من خلال القرآن**، جدة: الدار السعودية للتوزيع، 1984؛ زيدان، عبدالكريم. **السنن الإلهية في الأمم وا تمعات والأفراد في الشريعة الإسـلامية**، بـيروت: مؤسسـة الرسالة، 1993.

ولما كانت حقيقة السنن الإلهية ووظيفتها وموقعها من الاستخلاف والعمران والتحضر والشهود بهذا الشأن الكبير والدور الحيوي، فإن اهتمام الأمة بها على مستوى الفهم، والاستكشاف، والتسخير، والاستثمار، والممارسة، والتطبيق، لا ينبغي أن يقل عن هذه المكانة، وهذا الموقع المتميز والفاعل. وليس من المعقول أن يغيب هذا المفهوم العظيم، وهذا المصدر الإلهي الغني للقوة والاقتدار والمكنة والفعالية، عن وعي الأمة وعن قرائح وعقول جموع علمائها ورجالها، الذين حملوا رسالتها الحضارية الاستخلافية للعالم عندما فهموا هذه السنن وسخروها، وانسجموا في فهمهم وممارستهم معها لردح طويل من الزمن. ولكن، وعلى الرغم من هذه الأهمية والمكانة التي شغلتها المسألة السننية في وعي الأمة وممارستها، وخاصة في المراحل المبكرة والمتقدمة للفكر الإسلامي ولحركة الحضارة الإسلامية، إلا أن هناك إشكالا قد أُثير حولها بصورة احتاج فيها الأمر إلى التوضيح، وإزالة اللبس الذي قد يؤدي إلى تحريف الوعي، أو تزييف الحقائق التاريخية، أو غمط حقوق علماء الأمة، أو الاستنقاص من شأن جهودهم وأعمالهم العظيمة في مجال بناء الوعي السنني[2] ونشر الثقافة السننية في أوساط أبناء الأمة.

إن الإشكال الذي يثيره البحث يمكن تقسيمه إلى شقين هما: أولهما القول بأن جهود الفكر الإسلامي المبكر[3] لم تؤسس علما مستقلا يعنى بدراسة السنن الإلهية على غرار العلوم الشرعية والعقلية الأخرى[4]. وثانيهما: وهو ناتج عن القول الأول وهو أن حضور الفقه السنني أو الاهتمام بالسنن في جهود العلماء المتقدمين كان ضئيلا وضنينا بشكل كبير، قد يوحي في بعض الأحيان بضمور هذا الفقه أو العلم في حياة الأمة

---

[2] إن مفهومي الوعي السنني والثقافة السننية في هذا البحث مفهومين محوريين لإدراك حقيقة جهود علماء الأمة المتقدمين، ومدى إسهامهم في مجال الدراسات المتعلقة بالسنن الإلهية فهما وتسخيرا.

[3] الحديث هنا عن موضوع السنن في الفكر الإسلامي لا ينسحب إلى تقديم دراسة شاملة لكل هذا الفكر من أجل إثبات سننية نزعته وتوجهاته، فهذا عمل ضخم لا يقوى عليه الباحث، ولكن المقصود هو تقديم مؤشرات ودلائل عامة تساعد على تفهم واكتشاف مدى اهتمام العلماء بموضوع السنن ونزعتهم السننية في التفكير.

[4] وهنا يثور السؤال: هل عدم وجود علم مستقل للسنن الإلهية في جهود العلماء المتقدمين دليل على عدم اهتمامهم بالسنن عموما وعدم تشكيلهم لوعي أو ثقافة سننية علمية عملية؟.

وعلمائها المتقدمين إلا في شذرات متنافرة هناك وهناك، وباستثناء ملاحظات شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض مقالاته وفتاويه وابن حزم الأندلسي في بعض مؤلفاته، وعند بعض العلماء الآخرين وهم من القلائل، والجهد النوعي المتميز الذي أبدع فيه ابن خلدون وبصورة -يراها البعض مفاجأة أو طفرية- علم العمران البشري والذي أسس به لفقه سنني عمراني حضاري فريد.

فإشكالية البحث تدور حول الأسئلة الآتية: هل عمل علماء المسلمين القدماء على بناء علم للسنن على غرار العلوم الشرعية والعقلية الأخرى؟. وهل كان من أولويا م وأهدافهم تأسيس ذلك العلم بالمعنى والمفهوم الذي نحتاج إليه اليوم؟ أم أن وعيهم وفهمهم وطبيعة زما م وظروفهم ونظر م للسنن لم تستدع تأسيس علم مستقل للسنن، والاكتفاء بالممارسة والوعي، وتحويل ذلك العلم التنظيري إلى عمل ووعي وثقافة عامة في سلوك الأمة وا تمع؟

ثم هل عدم وجود علم خاص بالسنن الإلهية، يؤدي إلى استنتاج أن هناك ضحالة في مجال الفقه السنني والوعي السنني، والاهتمام بالسنن وفهمها وتسخيرها لدى علماء الأمة في العصور المبكرة لتطور الفكر والحضارة الإسلامية؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نثبت بأن علماء الأمة المتقدمين قد اهتموا بموضوع السنن الإلهية، واشتغلوا به وأبدعوا في التأسيس للفقه والوعي والثقافة السننية التي كانت وراء قوة الحضارة الإسلامية لقرون عديدة؟

وإلى أي مدى يمكن الاستفادة من جهود أولئك العلماء في التأسيس لعلم السنن الإلهية الذي نحتاج إليه اليوم؟ هذه الجملة من التساؤلات وغيرها ستعالج في البحث الحالي ولكن بصورة مجملة وليست مفردة. وسوف لا يجيب البحث عن كل سؤال مطروح ولكنه سيقدم إطارا عاما يعين على تقديم إجابات منهجية موضوعية للإشكالات المطروحة. وسيتبع البحث المنهج الاستقرائي، والتحليلي، ومنهج تحليل النصوص. والنظر فيها؛ لتقديم الإجابات المطلوبة لتحرير محل الإشكال، وإزالة اللبس الواقع في نظرتنا إلى مسألة حضور علم السنن. والوعي الحضاري السنني، والثقافة

السننية، في جهود علماء المسلمين المتقدمين، وذلك عبر دراسة بعض النماذج التي ستوضح لنا نظرة العلماء السابقين إلى مسألة السنن الإلهية والتعامل معها فهما وتوظيفا وتسخيرا. والنقاط الأساسية التي سيعالجها البحث هي:

أولاً: الإطار النظري لدراسة قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر.

ثانياً: حضور الوعي السنني والثقافة السننية وصوره المتنوعة في جهود العلماء المتقدمين.

ثالثاً: نماذج للوعي السنني، والثقافة السننية من خلال جهود العلماء المتقدمين.

أولا: الإطار النظري لدراسة قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر

1. في مصطلحات الدراسة ومفاهيمها الأساسية:

قبل عرض النقاط الأساسية في البحث من الأهمية تقديم تعريف لأهم المصطلحات التي سيتكرر ورودها في ثنايا الدراسة وهي: التأسيس النظري للسنن، الوعي[5] السنني، والثقافة السننية الحضارية. ويقصد بالتأسيس النظري في البحث: النظر إلى السنن بوصفها علما قائما بذاته له أطره المعرفية والفلسفية، وخلفياته الفكرية، وموضوعه، وأهدافه، ومجالاته، ونظرياته، وفروعه، وأدواته البحثية المنهجية، ومصطلحاته، وتطبيقاته، وفنونه. وقبل ذكر التعريف الذي يتبناه البحث لمفهوم الوعي السنني من الأهمية الإشارة إلى بعض التعريفات المتداولة بين الباحثين. فيقول أحد الدارسين في تحديده لمعنى الوعي[6] بأنه: "شعور الكائن بما في نفسه، وما يحيط به"[7] فحينما يكون

---

[5] بكار، عبدالكريم. **تجديد الوعي**، الرياض: دار المسلم، 1421هـ.

[6] يقول ابن فارس: "الواو والعين والياء: كلمة تدل على ضمّ الشيء. ووعيت العلم أعيه وعياً. وأوعيت المتاع في الوعاء أُعيه." راجع، معجم مقاييس اللغة، ج6، ص 124. وقد ذكرت كلمة تعيها ووعاها وواعية في مواضع عدة من القرآن الكريم هي: ﴿لنجعلَها لكُم تذْكِرةً وتعِيها أُذُنٌ واعِيةٌ﴾ (الحاقة 12)؛ ﴿بل الذِين كفَروا يكذبونَ * والله أعلَم بِما يوعونَ﴾ (الانشقاق: 23)؛ ﴿تدعو من أدبر وتولى * وجمع فأوعى﴾ (المعارج: 18) وتدل المعاني القرآنية بصورة عامة على الفهم والإدراك والحفظ والجمع. كما وردت كلمة وعي في السنة النبوية في مواطن عدة منها: "نضر الله امرءاً سمع مني مقالة فحفظها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من=

الإنسان واعيا بالشيء فهو يمتلك القدرة على فهم ذاته أولا وما يدور في نفسه وكذلك إدراكه للواقع المحيط به، ويقول باحث أخر: "ومع تقدم العلم وتعقد المصطلحات والمفاهيم أخذ مدلول (الوعي) ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من ا الات النفسية والاجتماعية والفكرية. ويمكن ضبط معناه بأنه "الإدراك العقلي الواضح بمتطلبات العمل الناجح" وبالتالي فإن أي مشروع إنساني لابد أن يسبق بتفكير موضوعي يضمن سلامته وتوافقه مع سنن الحياة. والوعي ا رد من العمل -في وجهة نظري- سفسطة وخيال، وخلاصة القول أن مقصودنا من استخدام كلمة (الوعي) في سياق المفهوم الحضاري الشامل للمدنية؛ يمكن تحديده بأنه: أدراك الفرد ومؤسسات ا تمع المختلفة بمسؤوليا م الكبرى في بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة، والسعي في دفع عملية النهضة والتقدم المعنوي والمادي من خلال إصلاح الفكر والسلوك والواقع".[8]

فالوعي هنا حين يربط بالحضارة أي الوعي الحضاري فهو يدور حول الإدراك والفهم، وكذلك ظهور ذلك الفهم على مستوى الفعل والممارسة التي تؤدي إلى النهضة والتحضر، بشكل متوزان يجمع البعدين المادي والمعنوي. ويتحدث باحث أخر عن الوعي حينما يكون مربوطا بمفهوم التاريخ أي عن الوعي التاريخي فيقول هو: "ذلك التبصر الدائم والهادف بالتاريخ القريب والبعيد، الذاتي والموضوعي، الحاصل - أي: التبصر- من خلال التوغّل المركّز في قراءة صفحات التجارب البشرية الكثيرة والمتنوعة، وفحصها وتدبر أبعادها وخلفيا ا، واكتشاف المؤثرات والسنن التي ساهمت في بعثها وإيجادها؛ قصد التزود والاعتبار، ومحاولة تفهم الأسس السيكولوجية للكثير من الأحداث والصراعات والانفعالات والتأثيرات والحروب...الحاصلة والمتولدة عبر

=سامع"، رواه الترمذي وغيره. ومعنى أوعى هنا أقدر على الفهم والإدراك والبيان والإيصال والتبليغ للمعـنى المقصود.

7 بكار، **تجديد الوعي**، مصدر سابق، ص6.

8 القحطاني، مسفر بن علي. **أزمة الوعي الحضاري**، أستاذ بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، المملكة العربيـة السعودية، http://saaid.net/Doat/msfer/12.htm

الأيام في تاريخ البشرية الحافل والطويل."[9] هنا يرتبط الوعي بالتبصر والقدرة على إستلهام العبر واكتشاف السنن. ويعرف الأستاذ الطيب برغوث الوعي السنني بقوله: "هو استيعاب معرفي ومنهجي وتسخيري أو وظيفي متكامل... للسنن الإلهية الفاعلة في الصيرورات الحضارية لحركة التاريخ... والذي يعمق لدى الصفوة وا تمع معا..الإحساس بسلطان السنن الإلهية، وهيمنتها على الحياة البشرية، بلا محاباة لأحد، أو تحيز ضد أحد، فيتعزز الاهتمام بالثقافة السننية؛ بحثا واكتشافا وتوطينا من جهة، كما تتعزز الخبرات التسخيرية أو الاستثمارية بشكل فعال من جهة أخرى."[10]

وتأسيسا على كل ما سبق فإن المقصود بالوعي السنني في هذه الدراسة هو: القدرة والنضج والخبرة والفعالية والقوة التأثيرية التي تتحصل لدى الفرد وا تمع، وتمكنهما من الانسجام البصير والتفاعل الإيجابي مع سنن الله، إحساساً وفهماً واكتشافاً وممارسة وتطبيقاً وتسخيراً، وذلك من أجل تحقيق الترقي الاستخلافي في الحياة؛ بما يعنيه من تحقيق لأقصى درجات الفعالية في الترقي الروحي والمعرفي والنفسي والاجتماعي والسلوكي والعمراني والحضاري المتناغم مع سنن الله وقوانينه في الوجود.

وأما فيما يتعلق بمفهوم الثقافة السننية فهو كذلك مفهوم أساسي ومهم وله صلة كبيرة بمفهوم الوعي السنني. والثقافة[11] عموما تعني أسلوب الحياة وطريقة السلوك،

---

[9] عبار، عبدالقادر. **المسلمون وضرورة الوعي التاريخي**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشـرعية والشـؤون الدينيـة، 1404هـ، (سلسلة كتاب الأمة؛ 42).

[10] برغوث، الطيب. **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية: دراسة** في **سنن التغيير الاجتماعي**، كوالالمبـور: آسليتا سيندرين برحاد، 2002، ز.

[11] ليس غرض البحث الحالي وهو تقديم دراسة مستفيضة لمفهوم الثقافة عموما ولكن تحديداً أولياً للثقافة من منظور إسلامي وذلك لربطها بمفهوم السنن. وقد وردت مادة (ثقف) في الكثير من قواميس اللغة المعتمدة. ومنها قول السمين الحلبي: "الثقف: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه: رجل ثقف لقف، يقال: ثقفته أثقفته ثقفـا، أي أدركته إدراكا بحذق. وثقفته، أي أدركته ببصري بحذق.، ثم تجوز به، فيستعمل في مجـرد الإدراك، ومنـه: ﴿واقْتُلُوهم حيثُ ثَقِفْتموهم﴾ (البقرة: 191)، وقوله: ﴿فَإِما تثْقَفَنهم ِفي الْحربِ﴾ (الأنفال: 57). وثقف الرمح: قومته، فهو مثقف. والثقاف ما يثقف به. انظر: الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشـرف الألفـاظ، ج1، ص 322-323. (مخطوط). نقلا عن الأشقر، عمر سليمان عبدالله. **نحو ثقافة إسلامية**، ط12 عمان: دار النفائس، 2002، ص20. وراجع ما ورد في تعريف مادة (ثقف) في ابن منظور، محمد بن مكرم بـن علـي. **لسـان=**

كما تشير كذلك إلى الفنون والعادات والتقاليد والآداب المتنوعة والأصوات والرموز واللغة والدين والمهن والحرف والمهارات[12] وغيره. وعادة ما يقال أ ا: "أسلوب الحياة السائدة في مجتمع من ا تمعات."[13] ولكن هذا التحديد للثقافة لا يعطيها وظيفتها الحضارية والاجتماعية ولا يبرز قيمتها في بناء الشخصية وتغيير الوعي والسلوك. ومن هنا نجد أن تعريف مالك بن نبي للثقافة أكثر التصاقا بما يريد هذا البحث التنبيه عليه. فيقول: "الثقافة أولا محيط معين يتحرك في حدوده الإنسان، فيغذي إلهامه، ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل؛ والثقافة جو من الألوان والأنغام والعادات والتقاليد والأشكال والأوزان والحركات، التي تطبع على حياة الإنسان اتجاها وأسلوبا خاصا يقوي تصوره، ويلهم عبقريته ويغذي طاقته الخلاقة؛ إ ا الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه."[14]

فهذا هو المفهوم الديناميكي الحيوي الفاعل للثقافة بوصفها مجالاً للتربية والتغيير والصياغة للوعي والشخصية والتشكيل للعقل والنفسية والسلوك والقيم والأفعال. "فهي ذلك الدم في جسم ا تمع الذي يغذي حضارته ويحمل أفكار النخبة كما يحمل أفكار العامة."[15] والثقافة كما يحاول هذا البحث التأكيد عليها وبصورة خاصة الثقافة الإسلامية هي: ذلك الكل المركب من الوعي والقيم والأخلاق والجماليات والمعارف والفنون والآداب والسلوكيات وأنماط الحياة، التي غذت الإنسان المسلم ورفدته بالرؤية والمنهج والشريعة والقيم والأخلاق والمعارف، التي جعلت منه إنسانا متحضرا حمل مشروع الاستخلاف ومارسه في شكل حضارة وعمران بشري.

=**العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج1، ص 326؛ والبستاني، بطرس. **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنـان، 1983، ج1، ص 191.

[12] راجع الساعاتي، سامية. **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي**، بيروت: دار النهضـة العربيـة، 1983.

[13] غربال، شفيق وآخرون. **الموسوعة العربية الميسرة**، القاهرة: دار المعارف، 1961، ص 39.

[14] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، دمشق: دار الفكر، 1984، ص102-103.

[15] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شـاهين، دمشـق: دار الفكـر، 1981، ص86-87.

فإذا كان مفهوم الثقافة بهذا التحديد والأفق فإنه من الأهمية أن نحدد مفهوما للثقافة السننية بوصفها -في هذا البحث- محددا أساسيا مساعدا على تقديم الإجابة الموضوعية عن الإشكال المثار أمامنا. ويبدو -من خلال المطالعة في الجهود المتنوعة والتي اشتغلت بالثقافة والسنن- أنه لا توجد هناك محاولات كثيرة في هذا الصدد. ويعد عمل الأستاذ الطيب برغوث في سلسلة كتبه المعنونة (بدراسات في الوعي السنني) من الأعمال الرائدة في هذا السياق. وقد عرف الثقافة السننية[16] بقوله هي: "اتسام المحتوى العقدي والمعرفي والمنهجي والاجتماعي... المؤطر لوعي الإنسان بدورته الوجودية، ولعلاقاته الاستثمارية بميزانيته التسخيرية، والمكيف لاستجاباته الحضارية مع وظيفته الوجودية، والتحديات التي تشرط أداءها... اتسام ذلك كله بالتناسق والانسجام مع السنن الإلهية المطردة في المفردات الكونية، وأن لا تصادمها."[17] إن المفهوم من هذا التحديد هو أن المجتمع الذي يتمتع بالثقافة السننية، هو الذي ينسجم عمله في مجال الإعتقاد والمعرفة والمنهج والاجتماع البشري والعمران الحضاري مع سنن الله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى يصبح النشاط الذي يمارسه أفراد المجتمع نشاطا لا يتصادم مع السنن الإلهية، وبالتالي تعتبر الثقافة السننية بمثابة "الوعي العقدي والمعرفي والمنهجي والتسخيري والإنجازي المكين، الذي يمنح الفرد والمجتمع، المزيد من الاقتدار على تلبية حاجاتهم المعرفية والروحية والاجتماعية والحضارية...ومواجهة التحديات التي تحول دون بلوغهم أقصى مستويات الإشباع لهذه الحاجات."[18]

تأسيساً على ما سبق من التحديدات فإن البحث الحالي يعرف الثقافة السننية على أنها: أسلوب الحياة وطرائق السلوك وأنساق الوعي ومكونات الواقع الفردي

---

[16] ويعرفها في موقع أخر بقوله: "الثقافة السننية بما هي وعي بسنن الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد المهيمنة على حركة الصيرورة الاستخلافية من جهة، ووعي بسنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، المهيمنة على حركة الصيرورة التسخيرية من جهة أخرى، فإنها تقتضي وعيا منهجيا مكينا؛ لأن تحقق الوعي المعرفي والاستثماري بكل هذه الدوائر والمستويات من المنظومات السننية مرتبط بالمنهج والوعي المنهجي." برغوث، الطيب. **مدخل إلى الصيرورة الاستخلافية**، مصدر سابق،ص 109.

[17] برغوث، الطيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، كوالالمبور: آسليتا سيندريان برحاد، 2002، ص28.

[18] المصدر السابق، ص 28.

والاجتماعي والحضاري، الذي تنسجم فيه أفهام الناس وممارسا م وأعمالهم الفكرية والمعرفية والعقدية والروحية والسلوكية والاجتماعية والحضارية، مع سنن الله سبحانه وتعالى في الآفاق والأنفس والهداية، ويتحقق فيه مشروع الاستخلاف الذي يكون فيه الإنسان في أقصى فعاليته على مستوى العبادة والإعمار والإنقاذ والتعارف[19] والشهود الحضاري.

والبحث الحالي يحاول أن يثبت أن جهود علماء الأمة ورجالا ا في المراحل المبكرة للحضارة الإسلامية، استطاعت أن تفهم هذا المعنى للسنن الإلهية وتسخرها وتحولها إلى ثقافة سننية، أصبحت جزءا لا يتجزأ من الشخصية والوعي والحركة العامة للحضارة الإسلامية وللاجتماع العمراني الحضاري الإسلامي، وذلك بغض النظر عن تأسيس علم مستقل للسنن من عدمه. فالنقطة المهمة التي ينبغي أن تتوضح هي أن الوعي السنني والثقافة السننية قد تجسدت في أعلى درجات حضورها وفعاليتها في جهود علماء الأمة، وفي حركة الأمة الحضارية بصورة عامة لقرون عديدة، قبل أن يتخلف ويتمزق ذلك الوعي السنني تتهاوى تلك الثقافة السننية التي كان من أعظم نتائجها السلبية سقوط الحضارة الإسلامية وتراجعها عن مواقع الريادة والفعالية الحضارية.

2. السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر بين التأسيس النظري والوعي والثقافة السننية

يثير بعض الباحثين والدارسين إشكالية في وعينا الحضاري المعاصر مفادها: أن قضية السنن الإلهية بوصفها علماً قائماً بذاته وثقافة حضاريةً وفقهاً مجتمعياً، لم تكن حاضرة في كتابات وأعمال قطاع كبير من مجموع علماء الأمة -في العصور المتقدمة- الذين اشتغلوا بمسائل الفكر والمعرفة والعلم وسائر فعاليات العمران والبناء الحضاري للأمة. والحضور الفعلي لهذا المفهوم في الكتابات التأسيسية المنهجية النظرية يكاد يكون

---

[19] برغوث، عبدالعزيز. **المنهج النبوي والتغيير الحضاري**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسـلامية، 1995، (سلسلة كتاب الأمة؛ 43).

معدوماً إلا في القليل النادر. ويبدو من بعض الآراء حول هذه المسألة أن هناك غيابا واضحا لعلم يسمى "علم السنن" أو الفقه السنني، على غرار الكثير من العلوم العقلية والنقلية التي اجتهد فيها علماء الأمة المتقدمين، تأسيساً وتنظيراً وتنهيجاً وتطبيقاً وممارسة. وتذهب جل المزاعم -التي سيشار إلى بعضها لاحقا- أنه لم تظهر جهود تأسيسية لعلم السنن بالوجه المطلوب والمنتظر من علماء عظام أبدعوا في الكثير من العلوم والمعارف والفنون. وكأن هذا الافتراض أو الزعم يرمي باللوم والتقصير على الحركة العلمية والفكرية الإسلامية المبكرة، في عدم تركها تراثا معرفيا يعنى بعلم السنن موضوعا ومنهجا وتطبيقات. كما توحي بعض الكتابات المعاصرة أن مفهوم السنن وتوظيفاته كانت ضئيلة لدرجة يصعب معها العثور على كتابات متخصصة وعميقة في الموضوع عند علماء الأمة المتقدمين.

وكثيراً ما يعتبر بعض الباحثين أن ابن خلدون وجهده في مقدمته عن العمران البشري هو نقطة التحول العظمى في التعامل مع قضية السنن والاشتغال ا بصورة منهجية موضوعية. كما ُيشار في مرات أخرى إلى بعض ملاحظات شيخ الإسلام ابن تيمية حول مسألة السنن. فمثلا يقول أحد الباحثين "بيد أن القرآن قد تعرض لموضوع السنن في أكثر من موضع، متيحا بذلك الفرصة لتداولها في الفكر الإسلامي بصورة واسعة، كسائر الموضوعات القرآنية التي توسع فيها العلماء بعد إشارة القرآن إليها، إلا أن حظ علم السنن من ذلك كان ضئيلا، سوى[20] تلك الإشارات التي ترد من حين لآخر من خلال كتب التفسير العامة."[21] فههنا إشارة إلى ضآلة الحصيلة المعرفية والفكرية للجهود المتعلقة ببناء علم خاص بالسنن الإلهية على غرار العلوم الآخرى، مما قد يوحي للقارئ بغياب هذا النوع من الفقه أو الوعي العظيم الذي أحله القرآن الكريم مكانه لا تضاهى ضمن اهتماماته؛ إذ عده بمثابة المدخل المحوري لفقه

[20] من الأهمية أن أشير هنا إلى أنه على الرغم مما يزعمه الباحث هنا فإن ما يصل إلى نصف رسالته للدكتوراه، وهي تقترب من 300 صفحة كلها نقول من كتب الفكر الإسلامي المبكر ونصوص العلماء سواء من المفسـرين أو المتكلمين أو علماء الشريعة والفقه وغيرهم.

[21] شوقار، إبراهيم آدم أحمد. "السنن الإلهية في القرآن الكريم: دراسة موضوعية"، (رسالة دكتوراه غير منشـورة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2003)، ص 8.

الاستخلاف، وفقه مناهج إنجاز مشروع الاستخلاف الإسلامي المؤسس على مقاصد العبادة والإعمار والإنقاذ والتعارف والشهود، وتشكيل حضارة العمران البشري المتوازن والمنسجم مع سنن الله وقوانينه في الحياة.

وفي ملاحظة أخرى يؤكد باحث أخر هذا المنـزع في النظر إلى مسألة السنن في التراث الفكري الإسلامي المبكر بقوله: "ولعل قضية السنن هي واحدة من الحقائق في القرآن، التي لم تلق حقها من الدراسة من المفسرين القدامى والمحدثين -في حدود ما أعلم- إذا استثنينا إشارات بعض المحدثين[22]..."[23] إن ما يهمنا في التأسيس لإشكالية البحث الحالي هو التركيز على مسألة الإشارة إلى ضعف الاهتمام بالسنن وعلمه عند الأقدمين وليس المحدثين. وهذا ما يؤكده الباحث في ملاحظته السابقة، وهو نفس ما يشير إليه باحث أخر حينما قال: "وكما سبق وذكرنا فإن قضية السنن -التي تعد واحدة من الحقائق في القرآن الكريم- لم توف حقها من البحث والدراسة سواء من المفسرين القدامى أو المحدثين، فرغم قيام عدد من الدارسين بالحديث عن السنن الإلهية، ووضعهم بعض المؤلفات فيها، إلا أن هذا لا يتناسب مع أهميتها في منظومة المعرفة الإسلامية. وإذا استثنينا ما ذكره ابن تيمية وما نبه إليه الإمام محمد عبده، فإن الدراسات الحديثة في موضوع السنن تكاد تنحصر في عدد محدود جدا من المؤلفات والدراسات[24] الأكاديمية."[25]

---

[22] ذكر الباحث هنا جهود رشيد رضا وسيد قطب ومالك بن نبي ومحمد صادق عرجون وجودت سعيد.

[23] هيشور، محمد. **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، 1996، ص 16، (سلسلة الرسائل الجامعية؛ 30).

[24] ذكر منها: عرجون، محمد الصادق. **سنن الله** في **ا تمع من خلال القرآن الكريم**، جدة: الـدار السـعودية للنشر، 1971؛ وسعيد، جودت. **سنن الله** في **الآفاق والأنفس**؛ والتليدي، عبد الله. **أسباب هلاك الأمم وسنة الله تعالى** في **القوم ا رمين والمنحرفين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1998؛ وزيدان، عبـدالكريم. **السـنن الإلهية** في **الأمم والجماعات والأفراد** في **الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994؛ هيشور، محمد. "سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها" (رسالة ماجستير)؛ والخطيب، فايز صالح. "عوامل فساد الأمم كما تصورها سورة الأعراف". (رسالة ماجستير).

[25] هيشور، محمد. **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، مصدر سابق، ص10.

وعلى الرغم من وجاهة هذا القول، إلا أنه يثير إشكالية مهمة وهي مدى حضور أو غياب مسألة علم السنن أو الفقه السنني أو الثقافة السننية في وعي الأمة عموماً، وفي وعي علماء المسلمين الأقدمين بشكل خاص. فحينما يحصر مثلا -ربما بدون قصد- عمل علماء المسلمين القدماء في مجال السنن فيما ذكره ابن تيمية، فإن هذا الزعم يحتاج إلى دراسة تجلي حقيقة حضور أو غياب الفقه السنني، أو الاهتمام بموضوع السنن في جهود العلماء القدماء. ولمزيد بيان لإشكالية البحث تجدر الإشارة إلى ملاحظة أخرى أبداها باحث آخر في نفس السياق حينما قال: "عدم حضور مفهوم السنن الإلهية في تاريخ الفكر الإسلامي بشكل محدد ومبلور بشكل منهجي دقيق، ما عدا بعض الإشارات الفكرية عند عدد محدود جدا من علماء المسلمين من بينهم ابن تيمية رحمه الله تعالى."[26] ثم يعود نفس الباحث ليؤكد على وجود بعض المحاولات القديمة للحديث عن السنن الإلهية، ولكن لا يراها أعمالا مباشرة للتأسيس لعلم السنن فيقول: "ويمكننا ملاحظة ومتابعة عدد كبير من الجهود الفكرية التي بذلها عدد كبير من مفكري الإسلام، وفي مختلف ا الات في سبيل الكشف عن سنن الله تعالى العاملة في الكون والأنفس وا تمعات[27]، ولكن دون ربط هذه الجهود القيمة بشكل مباشر واضح بمفهوم السنن الإلهية باستثناء -حسب علمي- اكتشافات ابن خلدون في مجال العمران البشري التي حرص على ربطها بسنن الله تعالى في الخلق."[28]

وعلى الرغم من تأكيد الباحث لوجود بعض الجهود -غير المباشرة- في مجال بناء الفقه السنني، وعلى الرغم من تقديمه بعض النماذج من جهود العلماء المتقدمين إلا أن مجمل الحديث يوحي بضحالة تلك الجهود وقلتها وعدم وصولها إلى مرحلة تأسيس علوم[29] قائمة بذا ا في ميدان السنن. وفي نفس هذا السياق تجدر الإشارة إلى نظرة

---

[26] محيي الدين، حازم زكريا. "مفهوم السنن عند محمد رشيد رضا من خلال تفسيره المنار"، (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإمام الأوزعي للدراسات الإسلامية، بيروت، 2001)، ص43.

[27] لقد ذكر الباحث مجموعة من الأسماء سيشار إليها في الصفحات اللاحقة للبحث.

[28] محيي الدين، حازم زكريا. "مفهوم السنن"، مصدر سابق، ص 43.

[29] وربما نجد في تصريح أحد المفكرين المعاصرين المشتغلين بموضوع السنن وعلومها رأيا يتوسط الآراء الســابقة، ويتسم بكثير من الدقة والموضوعية؛ بحيث يقرر صاحبه أن هناك غيابا لعلم مقعد ومؤسس في مجــال الســنن=

أخرى في مسألة حضور علم السنن في جهود العلماء الأقدمين حيث يقول أحد الباحثين: "ويبدو كذلك أن المسلمين قد عرفوا نقصا في المعرفة بسنن التاريخ والحضارة وإن عايشوا هذه السنن ومارسوها عمليا. ولذلك لم تظهر الاهتمامات بحقيقة السنن كأبحاث ونظريات إلا في عصور متأخرة، بدأت فيها نجوم الحضارة الإسلامية تغيب كما هو معروف في حياة إبن خلدون، الذي كان آخر مصباح اتقد فأنار تلك الفترة الأخيرة من العصور الذهبية للأمة الإسلامية، وكان آخر ومضة تألقت في تلك الحقبة التاريخية. وحتى مع ظهور هذه الومضات الفكرية العلمية بقي فقه المسلمين لسنن الحياة متخلفا لا يتجاوب مع التكثيف القرآني لقصص الأمم البائدة."[30]

=الإلهية إلا أن ذلك لا يعني غياب وعي العلماء وتسخيرهم للسنن الإلهية في مختلف العلوم والمعارف ولو بشكل جزئي ولكنه كثير ومتناثر في مختلف الكتابات. يقول: "وقد كان أملي كبيرا أن أجد في مكتبة تفسير القـرآن، وشروح السنة والسيرة النبوية خاصة- لصلتهما المباشرة بمنبع أو منجم الوعي السنني القاعدي المطلـق- مـا يشكل الإطار المعرفي والمنهجي لنظرية أو رؤية كلية متناسقة، في تحليل وتفسير وتـأطير حركـة التـاريخ، في صيرورا ا الحضارية المتعاقبة، لكن الـ عة التخصصية المحددة في بعض المؤلفات، والـ عة الجزئيـة المسـتغرقة في الجزئيات في البعض الآخر، والـ عات الروحية الذاتية المستغرقة في الخرافة أحيانا، في قطاع آخر واسـع مـن المؤلفات، وغياب أو ضعف نمو منظومة العلوم النقدية الجامعة، حالت دون تأسيس وبناء صرح هذه النظرية أو الرؤية الكلية المتناسقة في فلسفة التاريخ والحضارة. وشكل ذلك في نظري، إحـدى أخطـر الاخـتلالات أو النواقص المعرفية والمنهجية في منظومتنا الثقافية، ومن ثم في أدائنا الحضاري العام، يوم عجزنا عن المحافظة علـى ريادتنا الحضارية، ويوم عجزنا كذلك عن تحقيق ضتنا الحضارية المطلوبة، التي طال ليل مخاضها!...ويقتضـينا الإنصاف هنا، أن ننوه بالمحاولات التأسيسية الأصيلة، لكل من ابن خلدون قديما ومالك بن نبي حديثا ...ومن سار من المفكرين والعلماء في مضمار استكمال تأسيس وبناء منظومة علوم فلسفة التاريخ والحضارة، كمصب للوعي الاستخلافي أو الحضاري؛ المؤسس للنهضات، والمؤصل والمفعل لها." برغـوث، الطيـب. **مـدخل إلى الصيرورة الاستخلافية**، مصدر سابق، ص 3. وهنا ينبغي التأشير إلى أن الباحث قدم بعض التعليلات لغيـاب علم السننن كما أشار إلى أن هذا الغياب بدأ من اللحظة التي عجزنا فيها عن المحافظة عن ريادتنا الحضـارية، وهذا العجز كان متأخرا في حركة الحضارة الإسلامية التي كانت في قرو ا الأولى أكثر إلتزاما وتوافقا مع السنن الإلهية وتسخيرا لها في الفعل الحضاري.

[30] عويس، عبد الحليم. **تفسير التاريخ: نحو نظرية إسلامية في تفسير التاريخ**، القاهرة: دار الصـحوة ، 1986، ص11.

إنه بالرغم من أهمية هذا القول وصدقه في بعض تقريراته، وخاصة في بعض مراحل الحضارة الإسلامية حين آلت إلى ثقافة الأفول كبديل عن ثقافة السنن والفعالية، إلا أن هذا الاستنتاج يحتاج إلى مزيد بحث وتدليل وخاصة في المراحل المبكرة والمتقدمة، التي كانت فيها الحضارة الإسلامية في أقوى فعاليتها الحضارية، بسبب إلتزامها بالسنن وتسخيرها في مختلف فعاليات الفعل الحضاري. ففي هذه المراحل كانت جهود العلماء المسلمين في مجملها جهودا سننية تسعى جاهدة للإلتزام بقواعد التفكير السنني المنهجي؛ مما سمح للكثير منهم بالإبداع في مختلف العلوم الشرعية والعقلية والكونية[31] والطبيعية، وخاصة في جوانبها المنهجية التي تعبر عن القدرة الفائقة على التنظير والتأسيس والتجريد والتقعيد للعلوم والمعارف؛ حيث ضرورة الإلتزام بسنن التفكير العلمي المنهجي.

وتوضيحاً للبس الذي قد يثور في الذهن من رأي الباحث السابق حول ابن خلدون فإننا نؤكد أن ابن خلدون صاحب جهد منهجي متميز في التقعيد للفقه السنني ولعلم السنن العمرانية، ولكنه من جهة أخرى يعتبر حلقة في سلسلة الوعي السنني والثقافة السننية التي تميزت ا الحضارة الإسلامية، وتميزت ا جهود العلماء المسلمين في كثير من جوانبها المشرقة. إن المطلوب هو التفريق بين العلم المقعد للسنن، وبين الوعي السنني والثقافة السننية التي تصبح جزءا من الشخصية ومن الممارسة السلوكية العامة للفرد وا تمع. والعلم لكي يُقعد ويؤصل ينبغي أن يأخذ دورته الكاملة ووقته الكافي، وينبغي أن تكتمل عمليات إنضاجه وتعميقه وتأسيسه وقد يأخذ هذا الأمر أجيالا، ويحتاج إلى ظروف وشروط قد لا تكون متوفرة في كثير من مراحل التطور الفكري للمجتمع الإسلامي المتقدم. ولكن الوعي والثقافة السننية والممارسة السننية تكون سابقة لتقعيدات العلوم، وشكليا ا وشرائطها. والوعي السنني والثقافة السننية أكثر تحررا من قوالب العلوم، وضغوطات المنهج المدرسي. ولهذا فالوعي السنني والثقافة السننية من أهم روافد القوة والقدرة التي ترفد الأمة، وتغذي كل أفراد ا تمع،

---

[31] انظر: الغمراوي، محمد أحمد. في **سنن الله الكونية**، القاهرة: طبعة لجنة التأليف، 1936.

ويصل تأثيرها إلى كامل ثقافة ا تمع، فيستفيد منها العام والخاص والعالم والمتعلم، بخلاف العلم الذي يحتاج إلى حملته المتفرغين له. وقد عبر أحد الباحثين عن هذه الفكرة بطريقة أخرى حين قال: "فالعلم يبقى مضبوطا قابلا للتكرار ويمكن أن يدرس في الجامعات ومجالس الدرس، أما الفكر فينبغي أن يكون حرا طليقا من القواعد والاصطلاحات. ففي مرحلة الفكر ينبغي أن يفهم بعضنا بعضاً؛ لأنه لم تولد بعد المصطلحات ولم توضع بإزائها معان محددة، بل تكون فكرة يحاول المفكر أن يستولدها وأن يستنبطها، ثم بعد ذلك تجلس الجماعة العلمية وتحاول أن تجعل لها لفظاً، وأن تضع لها مصطلحا وتسير عليه، فيتحول الفكر إلى علم. ومن هنا فلا بد لنا من أن نرجع بالفكر لكي يغذي العلم ويطور طرق نقله ومضمونه كما كان الأمر في القرون الأولى."[32]

ومن هنا ينبغي التفريق الواضح بين الوعي والثقافة والممارسة للسنن، وبين تقعيد علم السنن وصياغته وتحويله إلى علوم لها مناهجها وفنو ا وأنساقها وأُطرها وتطبيقا ا. وهذا الذي ينبغي الانتباه إليه حين التعامل مع جهود العلماء المسلمين الأقدمين، في مجال الالتزام بالسنن والوعي عليها وتضمينها في كثير من جهودهم بصور وأشكال متنوعة ومتعددة كما سيوضح لاحقا. و ذه الصورة نستطيع أن نتجنب أولا مسألة وصف جهودهم بالتقصير في تدوين وكتابة علوم خاصة بالسنن الإلهية، مما يوحي بأ م لم يهتموا بموضوع السنن وتركوه مهجورا. وثانيا تجنب حبس أنفسنا عن الاستفادة مما في جهودهم وتراثهم، من أفكار ووعي ومناهج وقواعد وتوجيهات سننية مفيدة جدا في أي تأسيس لعلم السنن الذي نطمح إليه اليوم.

ثانياً: حضور الوعي السنني والثقافة السننية وصوره المتنوعة في جهود العلماء المتقدمين

[32] هيشور، محمد. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، مصدر سابق، ص 9-10.

إن البحث الحالي محاولة لإزالة بعض اللبس القائم، في تفهم واستيعاب مسألة حضور الفقه السنني والوعي السنني والثقافة السننية في كتابات وجهود علماء المسلمين المتقدمين. والافتراض الأساسي الذي ينطلق منه البحث هو: أن الكثير جدا من جهود العلماء المسلمين الأقدمين، سواء الذين اشتغلوا بالعلوم الشرعية والدينية بكل أنواعها، أو العلوم الكونية والطبيعية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية -ليس بمفهومنا المعاصر ولكن بمفهومهم هم للمعرفة الخاصة بالإنسان وا تمع والثقافة وغيرها- كانوا على وعي كبير بالسنن وأهميتها، وتمكنوا فعلا من توظيفها في مختلف العلوم[33] والمعارف، مع التعبير عنها وعن الوعي السنني والفقه السنني والثقافة السننية بلغات وأشكال وصور مختلفة، قد لا يظهر فيها لفظ السنن أو القوانين.

ولو تأملناها فإننا نجدها تعبر عن فقه سنني عميق، وعن التزام كبير بالسنن وتسخيرها سواء على مستوى التنظير واكتشاف العلوم والمعارف، أو على مستوى الممارسة والتنفيذ والتطبيق، الذي كان من ثمراته تشكيل حضارة إسلامية قوية وفعالة، في مختلف مناشط الحياة الروحية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفنية والعمرانية والعسكرية والأدبية وغيرها. وتتأيد هذه الفرضية بما نعثر عليه من أفكار وتوجيهات ونظريات ضمنها الكثير من العلماء في مختلف التخصصات كتبهم ومؤلفا م، كما نعثر عليها في الممارسات والحلول والإنجازات المتحققة على مستوى الواقع وفي مختلف مناشط الحياة. يقول الشيخ محمد عبده –وهو محق- في

---

33 انظر مثلا جهود: الأصفهاني، الراغب. **الذريعة إلى مكـارم الشـريعة**، القـاهرة: دار الصـحوة، 1985. الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، بيروت: دار الغربي الإسلامي، 1988. الرازي، أبو بكر. **منارات السائرين ومقامات الطائرين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987. الغزالي، أبو حامد. **جـواهر القرآن**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992. والغزالي، أبو حامد. **معيار العلم**، القاهرة: دار المعـارف، د.ت. وابن قيم الجوزية. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: مؤسسة الرسالة: 1986، وابن قيم الجوزية. **مفتـاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، الإسكندرية: مكتبة حيدرو، 1979. ابن رشد، أبو الوليد. **افت التهافت**، القاهرة: دار المعارف، 1980، ابن رشد، أبو الوليد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائـد الملـة**، القاهرة: المكتبة المحمودية، 1968. إن معظم هذه الكتب تزخر بالكثير من التحليلات والأفكار والخلاصات التي تعبر عن الوعي السنني الكبير الذي تمتع به هؤلاء العلماء، وعن مدى فهمهم وتوظيفهم لموضـوع السـنن في دراسا م وأبحاثهم المنهجية السننية العميقة.

قوله: "فلا يحتج بعدم تدوين الصحابة لهذا العلم، فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وضعت لها القواعد والأصول، وفرعت منها الفروع والمسائل، ولا شك أن الصحابة كانوا مهتدين ذه السنن وعالمين بمراد الله من ذكرها، يعني أ م لما لهم من معرفة بأحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحذق وقوة الاستنباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى ويهتدون ا في حرو م وفتوحا م وسياستهم للأمم التي استولوا عليها، وما كانوا عليه من العلم والتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومهم كلها."[34] إن هذه الملاحظة القيمة تقدم لنا المفتاح الأولي لتفهم حقيقة السنن وحقيقة وعي علماء الأمة المتقدمين ا، وعلى تطبيقها وإلتزامها والكشف عنها في مختلف مجالات العلوم والنشاط العمراني الحضاري البشري. فليس من الضروري أن يظهر علم خاص يدعى علم السنن، أو فرع من فروع المعرفة الخاصة بالفقه السنني، حتى نستدل على حضور أو غياب الفقه والوعي السنني في جهود علماء المسلمين المتقدمين. وعادة ما يكون التقعيد للعلوم والمعارف بعد مرور أزمان متطاولة من ممارستها وعيشها وتحويلها إلى ثقافة ووعي وجزء من موقف الإنسان العام وطريقة حياته وأسلوب عمله ومنهج سلوكه.

وتدوين علم مستقل بالسنن من عدم تدوينه، لا يقدم استنتاجا منطقيا أو عقليا على عدم حضور مفهوم السنن، وعدم استكشافه وعدم تسخيره وتوظيفه، في مختلف مجالات الفعل الإنساني سواء النظري أو العملي المتعلق بالممارسة. وإذا كان حديث الشيخ محمد عبده منصباً حول الصحابة وموقفهم من تدوين علم للسنن، فمن الأهمية أن نؤكد أن الذين جاءوا من بعد الصحابة والتابعين من علماء المسلمين، قد اهتموا اهتماما كبيرا بموضوع السنن، وحاولوا تضمينه في كتابا م وممارسا م وأفعالهم ومواقفهم في مختلف مناشط الحياة، وفي مختلف فعاليات جوانب الفعل الحضاري والعمراني المنصب حول بناء الحضارة الإسلامية. ومن هذا المنطلق فإن البحث الحالي

[34] هيشور، محمد. **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، مصدر سابق، ص 9. ومن المستحسن الاطـلاع على تعليق علي جمعة على قول الشيخ محمد عبده والسياق الذي أورده فيه.

يؤكد بقوة حضور الوعي السنني والثقافة السننية والفقه السنني في جهود كثيرٍ من علماء المسلمين وفي مختلف ا الات، ومن هنا فإبن خلدون مثلا لم يكن هو البداية، مع الاعتراف الكامل بالجهد النوعي المتميز الذي قام به، من أجل التأسيس لعلم العمران السنني والإحياء لفقه السنن أو لثقافة السنن في ا تمع الإسلامي. بل سبقه علماء كثير منذ أيام الإمام الشافعي -ومن قبله- الذي كان ممن أسهموا بقسط وافر للتأسيس للفقه السنني في مجال التفكير المنهجي السنني الأصولي، وغيره من العلماء مرورا بالجويني والغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وعزالدين بن عبد السلام والشاطبي وابن رشد وغيرهم كثير. يقول أحد المفكرين المسلمين المعاصرين: "وقد كان بودي أن أخصص فصلا لعرض ومحاولة تقييم الدراسات السننية السابقة، لكن سعة الموضوع وتعدد مجالاته وتنوعها...في كتب التفسير كالطبري والرازي، وابن عطية، والقرطبي، ودقائق التفسير لابن تيمية، والتفسير القيم لابن القيم...وروح المعاني للألوسي، ومحاسن التأويل للقاسمي... ودراسات فكرية كثيرة، أخص بالذكر منها مقدمة ابن خلدون، وكتابات الإمام الغزالي، والعز بن عبد السلام، وابن الجوزي، والشاطبي، وابن الأزرق، وابن تيمية."[35] إن جهود هؤلاء وغيرهم كثير وفي مختلف مجالات المعرفة الشرعية والعقلية والكونية، تشتمل على توجيهات وأفكار سننية، بعضها مستقاة مباشرة من القرآن والسنة وأعمال الصحابة والتابعين، وبعضها مستقاة من التأمل والنظر العقلي، وبعضها مستوحى من الخبرة والممارسة والفعل الحضاري، وبعضها مستجلب من التاريخ والتجارب الإنسانية السابقة.

إن الافتراض السابق يقودنا إلى نقطة أخرى أكثر أهمية، وهي أنه ينبغي أن نسترجع جهود وتراث وأفكار علماء المسلمين القدماء، في مختلف مجالات المعرفة والبحث والممارسة الحضارية، محاولين الكشف عما تشتمل عليه تلك الجهود من وعي سنني وفقه سنني وثقافة سننية؛ بما في ذلك القواعد والمناهج والأصول والتوجيهات والممارسات التي التزمت السنن وأبرز ا بصور وأشكال مختلفة. فليس المطلوب هو

---

35 برغوث، الطيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، مصدر سابق، ص 4.

تقييم سننية تلك الجهود وإلتزامها بالفقه السنني من خلال البحث في علم خاص بالسنن، وليس المطلوب هو اكتشاف حجم وكمية النصوص التي لها صلة بلفظة السنن، ولكن المقصود هو أن نكتشف كيف تحول العلم بالسنن والالتزام بالسنن والفقه السنني، إلى ثقافة سننية وإلى وعي سنني يحمله الإنسان وا تمع بشكل أصبح ممارسة يومية ومنطقاً عملياً، يقود عمليات الفكر والنظر والممارسة والفعل الحضاري في عمومه.

فالإشكالية التي أثارها البحث في البداية لا ينبغي أن تطرح على مستوى إثبات حضور أو غياب علم للسنن في تراث العلماء الأقدمين، وإنما على مستوى الكشف عن الوعي السنني والثقافة السننية التي هي في النهاية تجسيد للسنن وممارسة عملية لها. والأجدى أن يركز الباحثون في كشف تلك القدرة الهائلة -لدى الكثير من علماء الأمة خصوصا ولدى الكثير من أفراد هذه الأمة عموما- على جعل العلم بالسنن والفقه بالسنن[36] وعياً وثقافةً وممارسةً لا تحتاج إلى كثير من التأسيس النظري، ولكن تمتاز بالإنجاز والالتزام والتسخير في مختلف مجالات المعرفة والأفعال العمرانية الحضارية المتنوعة.

إن الظاهرة الجديرة بالتأمل في جهود وتراث وفكر علماء الأمة المتقدمين، ونخبها التي قادت حركة البناء والتشييد والعمران المتعلق بالأمة عموماً، هي أن إبداعات هؤلاء وأعمالهم أثمرت حضارة بأكملها، بما تعنيه الحضارة من ترق معرفي وروحي وأخلاقي ونفسي واجتماعي وسلوكي واقتصادي وسياسي وعسكري وثقافي وعمراني وأدبي وفني...ولم يكن ممكنا لأمة الإسلام ولهؤلاء العلماء والقادة والجماهير، أن يبنوا حضارة في مستوى تلك الحضارة الإسلامية الكبيرة والعميقة والمترامية الأطراف، إذا لم يتبع أولئك الناس سنن الله في الوعي والفهم والمعرفة والنظر والعبادة والإعمار

[36] راشد بن سعيد شهوان، السنن الربانية في التصور الإسلامي، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، (رسالة دكتوره)، 1411ه.

والممارسة والإنجاز الحضاري. فليس متصورا أن تنشأ حضارة[37] قوية ومتوازنة بالصورة التي برزت ا الحضارة الإسلامية، دون وعي صارم والتزام واضح وتسخير فاعل للسنن الإلهية في مختلف مجالات الحياة.

إن المطلوب هو أن نعيد قراءة جهود الفكر والتراث الإسلامي بمنطق حضاري متكامل، يتيح لنا إعادة استكشاف تلك الحقيقة الكبرى التي شكلت مبدأً أصيلا في ثقافة الأمة الحضارية-حينما كانت أمة حضارية سننية- وهي إلتزمها بالوعي السنني وبالثقافة السننية فهما وممارسة، وخاصة حينما كانت في أعلى درجات فعاليتها الحضارية. ومن هنا يستوجب الأمر تجاوز فكرة الحديث عن حضور أو غياب علم السنن، إلى استشكاف الجهود الهائلة التي خلفها الكثير من علماء المسلمين في كتابا م[38] ومؤلفا م في مختلف العلوم، والتي تحمل معاني وقيم وتوجيهات وقواعد وأصول ومبادئ سننية، ضرورية لبناء ما ينشده ويحتاجه المسلمون المعاصرون فعلا وهو علم السنن.

ثالثاً: نماذج للوعي السنني، والثقافة السننية من خلال جهود العلماء المتقدمين

على الرغم من تعذر تقديم دراسة استقرائية مستوفية لحقيقة مفهوم السنن الإلهية[39] ومجالات تداوله، ومديات حضوره، وأشكال توظيفه ضمن نطاق الفكر الإسلامي المبكر، فإن مسحا أولياً للأدبيات المتوفرة يشير إلى حقيقة أساسية هي: أن الفكر الإسلامي في أدواره ومراحله المتعددة، وخاصة المبكرة منها لم يغب عنه مفهوم السنن

---

[37] هذا لا يعني عدم وجود نقاط الضعف والفساد والوهن في بعض جوانب هذه الحضارة ومفاصـلها ومراحلـها المختلفة. فهذا أمر واقع وخاضع كذلك للسنن الإلهية.

[38] لقد لاحظت في كتابات بعض الباحثين الذين يشتغلون بموضوع السنن الإلهية ويزعمون أن جهد علماء الأمـة المتقدمين في مجال السنن ضئيل، أ م في معظم ما يذهبون إليه من آراء يستدلون بأفكار وآراء العلماء المتقدمين وبشكل كبير جدا.

[39] انظر: الحميد، حسن صالح. "سنن الله في الأمم من خلال القرآن"، (رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سـعود الإسلامية، ش414هـ).

الإلهية، مع ملاحظة الفارق في تعريفه وفي تحديد مضمونه وفي حضوره وفي تطبيقاته وفي المصطلحات المستخدمة للتعبير عنه، وفي طريقة عرضه في مختلف الأدوار والمراحل. وإذا كان واضحاً أن جهود العلماء الأقدمين لم تنصب على التأليف المباشر تحت موضوع "فقه السنن الإلهية" أو "علم السنن الإلهية"، كما هو الحال في مختلف العلوم الآخرى مثل: الفقه وأصول الفقه وعلوم الحديث وعلوم القرآن وعلوم العقيدة وعلوم اللغة وغيرها، فإن جهودا كثيرة خصصت للحديث عن مفهوم السنن كمصطلح -ولو بشكل مقتضب وليس بصورة مفهومية أو معرفية تبحث في جذور المفهوم- عند الكثير من العلماء من أمثال الغزالي[40] وابن تيمية وابن حزم[41] وابن رشد[42] وغيرهم، وكذلك عند الكثير ممن اشتغلوا بالتفسير، وعلوم التاريخ وغيرها.

---

[40] تأمل مثلا هذه الإشارات عند الغزالي لتستدل ا على وعيه السنني العميق: "الأسباب التي ا يجلب النافع ثلاث درجات: مقطوع به، ومظنون ظنا يوثق به، وموهوم وهما لا تثق به النفس ولا تطمئن له. فالمقطوع به مثـل الأسباب التي ارتبطت المسببات ا، بتقدير الله ومشيئته، ارتباطا مطردا لا يتخلف...فإنك إن انتظرت أن يخلق الله فيك شبعا دون الخبز، أو يخلق في الخبز حركة إليك، أو يسخر ملكا ليمضغه لك ويوصله إلى معدتك، فقد جهلت سنة الله تعالى."الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الندوة الجديدة، د.ت)، مج4، ص 265، 285. وقوله: "وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعـالى، لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير؟ فهو نظر في وجه الاقتران، ولا في نفس الإقتران. فلـيفهم هذا، وليعلم أن التشكيك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يسـتراب فيـه." الغزالي، معيار العلم في المنطق، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، ص 180. هذه مجرد أمثلة لل عـة السننية في التفكير، وليس ذكرها هنا يعني القبول ا وإنما للإستدلال على هذه ال عة في الـتفكير والنظـر إلى المسائل المختلفة.

[41] يقول ابن حزم: "إن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها" **الفصل** في **الملل والأهـواء والنحـل،** بيروت: دار المعرفة، 1986، ج1، ص 6؛ يقول: "إن الباري عز وجل خلق المعلولات على ما هي عليـه مـن الاتقان والإحكام والثبات باضطراره للعلل التي وجبت المعلولات من أجلها." الرد على الكندي، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج4، ص 347. للمزيـد مـن هـذه النصوص والتعليق الجيد عليها راجع: محيي الدين، حازم زكريا. "مفهوم السنن عند محمد رشيد رضا"، مصدر سابق، ص49 وما بعدها.

[42] تأمل مثلا ما يقوله ابن رشد عن الأسباب والسنن لتستنبط مدى اهتمامه وعمقه وعيه عليهـا: "لا ينبغـي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا، ومن بعض، وأ ا ليس مكتفية بأنفسها في هذا العمل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط فعلها، بل في وجودها فضلا عن فعله." ابن رشد. **افت التهافت**، مصدر سابق، ص787.؛ وقوله: "إن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن ا أسبا ا التي جرت العادة أن يقال

وعلى الرغم من عدم تخصيص فرع محدد لعلم السنن أو الفقه السنني في النظام المعرفي للفكر الإسلامي المبكر، إلا أننا لا نشاطر بعض الباحثين الذين توحي آرائهم بضعف الاهتمام وضآلة الوعي السنني والثقافة السننية لدى علمائنا القدماء. كما نؤكد على أن طبيعة منظومة الفكر الإسلامي المتقدم، لم تجعل من موضوع السنن موضوع علم مستقل، ولكنه جعلته موضوعا وهدفا وركيزة لمختلف العلوم حينما أبرزت ضرورة الوعي السنني، وحينما أصبحت الـ عة السننية في التفكير جزءاً لا يتجزأ من منظومة الوعي والتربية والثقافة والمعرفة والعلم الإسلامي. ولهذا نجد أن الوعي السنني والتعبير عن السنن موزع ومتناثر في مختلف الكتابات والتخصصات، من العلوم الشرعية إلى العلوم العقلية إلى العلوم الكونية والطبيعية، إلى كامل منظومة المعرفة في الفكر الإسلامي، قبل وصوله إلى أعتاب التمزق السنني والتشتت الحضاري، الذي أعقب مرحلة القوة والريادة والشهادة السننية على حضارات العالم التي عاصروها.

فلئن لُوحظ غياب لوجود فرع مستقل من المعرفة الإسلامية المتعلقة بالسنن الإلهية ضمن نسق الفكر الإسلامي المبكر، فإن هذا لا يعني غياب مفهوم السنن أو غياب الثقافة السننية والوعي السنني عند معظم علماء المسلمين. وفي مختلف التخصصات[43].

أ ا أسباب لها. فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل، فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمـرين: أحدهما ما ركب الله تعالى فيها من الطبائع والنفوس، والثاني: من قبل ما أحاط من الموجودات من خارج." ابن رشد. **مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص118.

[43] يمكن مثلا ملاحظة حضور الفقه السنني والـ عة السننية في النظر إلى الظواهر سـواء الكونيـة أو الطبيعيـة أو الإنسانية أو الأخلاقية. ويمكن الإشارة إلى جهود بعض الأعلام الذين اشتغلوا بمسائل الطبيعيـات والكونيـات والعلوم الرياضية والعقلية من أمثال: محمد بن الحسن بن الهيثم في كتابه: (علم المناظر في البصريات)، ومحمد بن موسى الخوارزمي في كتابه: (الجبر والمقابلة)، وجابر بن حيان بن عبد الله في كتابه: (علم الهيئة). فهؤلاء العلماء وغيرهم ظهرت عندهم بوادر الـ عة السننة وثقافة البحث عن القانون في الظواهر الكونية. كما ظهرت هـذه الـ عة كذلك في جهود بعض المؤرخين والجغرافيين من أمثال: علي بن الحسن بن علي المسعودي من خـلال كتابيه: (مروج الذهب ومعادن الجوهر، وأخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال والممالك الدائرة)، ومحمد بن أحمد البيروني في كتابه: (الأثار الباقية عن القرون الخالية)، ومحمد بن محمد بـن عبـد الله الإدريسي من خلال مؤلفه: (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، ومحمد بن عبد الله بن محمد ابن بطوطـة مـن خلال كتابه: (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار). ونفس التوجه السنني نجده عند الكثير مـن

بل على العكس هناك وعي سنني عميق لدى قطاع كبير من علماء الأمة. ويتضح هذا مثلا في جهود العلماء الذين اشتغلوا بالعلوم المنهجية مثل: علماء أصول الفقه والشريعة ومناهج التفقه الشرعي ومناهج التفسير ومناهج العلوم الكونية العقلية والصناعة الفلسفية؛ حيث يلاحظ على الكثير من الكتابات قدر ا الفائقة على اكتشاف السنن والقوانين، ووضع قواعد ومعايير ومناهج وضوابط لفهم الظواهر والوقائع الاجتماعية.

و ذا الشكل نجد الكثير من السنن والتوجيهات السننية منثورة في هذه الكتابات، دون أن تشكل مباحث مستقلة في الموضوع أو تشكل اهتماما محوريا بارزا. وهنا تظهر مسألة السنن وكأ ا جزء من الثقافة العلمية والعملية للأمة، ومن الوعي الإسلامي العام ومن الممارسة الفعلية العملية. وسوف نذكر بعض العينات لنماذج كثيرة جدا من العلماء وجهودهم ذات ال عة السننية، والتي تعكس عمق الوعي السنني والثقافة السننية لديهم. ومن العينات الدالة على حضور الفقه السنني في كتابات الكثير من علماء المسلمين القدماء، ما نعثر عليه عند عالم مثل شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن قيم الجوزية، والعلامة ابن خلدون، والإمام أبو إسحاق الشاطبي، والعالم ابن حزم الظاهري، وغيرهم كثير جداً.

ومن الأمثلة التي توضح لنا سننية جهود ابن تيمية رحمه الله، والتزامه ذه السنن الإلهية في فهمه ومنهجه واجتهاداته وأفعاله، هذه المقتطفات المختصرة جدا من كتاباته، حيث يقول رحمه الله في معرض حديثه عن الأسباب: "ومن الناس من ينكر القوى والطبائع...وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع، ينكرون الأسباب أيضا، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا ا، فيقولون إن الله لا يشبع بالخبز، ولا يروي بالماء ولا ينبت

كبار علماء الأخلاق والفقه والأصول والتصوف والاجتماع السياسي من أمثال: أحمد بن محمد بـن يعقـوب الملقب بمسكويه، من خلال كتابه: (تجارب الأمم وتعاقب الهمم)، وعلي بن حبيب الماوردي من خلال كتابيه: (قوانين الوزارة وسياسة الملك، والأحكام السلطانية)، وأبو حامد الغزالي، من خلال كتبه: (إحياء علوم الدين، والمستصفى في أصول الفقه، والمنقذ من الضلال)، وأبو محمد بن أحمد بن حزم الظاهري من خـلال كتابـه: (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، وأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية في (مجموعة فتاويه). لمزيـد من التفاصيل راجع محيي الدين، حازم زكريا. "مفهوم السنن"، مصدر سابق، ص45 وما بعدها.

الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح المعقول والحس."[44] وفي موقع أخر من جهود ابن تيمية التنظيرية يدفع بالمسألة السننية بقوة إلى الوعي الإسلامي، ويذكر بأهميتها ويؤكد ضرورة الأخذ ا، فيقول "والسنة هي العادة في الأشياء المتماثلة... وهي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فُعل بنظيره الأول، ولهذا أمر الله بالاعتبار... فإنه سبحانه وتعالى إذا حكم في الأمور المتماثلة بحكم فإن ذلك لا ينتقض، ولا يتبدل، ولا يتحول، وإذا وقع تغيير فذلك لعدم التماثل. وأنه سبحانه وتعالى يسوي بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين كما دل القرآن على هذا في مواضع كقوله تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كا رمين﴾ (الحشر: 2). ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطراد فعله وسننه لم يصح الاعتبار ا، والاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره."[45] ويقول ابن تيمية في موضع أخر: "فأمرنا أن نعتبر بأحوال المتقدمين علينا من هذه الأمة، ومن قبلها من الأمم، وذكر في غير موضع أن سنته مطردة وعادة مستمرة. فينبغي للعقلاء أن يعتبروا سنة الله وأيامه في عباده ودأب الأمم وعادا م."[46] ويزيد ابن تيمية في توجيهه إلى أهمية الفقه السنني قوله: "﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الفتح: 23)، تعم كل سنة له، وهو يعمم سننه في الطبيعيات والدينيات، ولكن الشان أن تعرف سننه، وحقيقة أنه إذا نقض العادة، فإنما ذلك لاختصاص، كما نقول: إذا خصت العلة لفوات شرط أو وجود مانع."[47]

كما يشير ابن تيمية إلى ضرورة موافقة السنن وعدم التصادم معها؛ لأن ذلك يؤدي إلى انتقامها وجريا ا على كل من تجاوزها وعارضها. "فإنه إذا ظهرت البدع التي تخالف دين الرسل انتقم الله ممن خالف الرسل، وانتصر لهم...وبالعكس، البدع

---

[44] ابن تيمية، أحمد عبدالحليم. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، بيروت: مؤسسة الرسـالة، 1978، ج9، ص287-288.

[45] ابن تيمية، أحمد عبدالحليم. **جامع الرسائل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، جدة: مطبعة المدني، 1984، ج1، ص54-55.

[46] ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، مصدر سابق، ج28، ص420.

[47] ابن تيمية. **جامع الرسائل**، مصدر سابق، ج1، ص54-55.

ومخالفة ما جاء به الرسل سبب لشر الدنيا والآخرة."[48] ومن الأمثلة الأخرى التي تبين مدى إلتزام ابن تيمية بالتفكير السنني في اجتهاداته قوله: "ومن نصب شخصا كائنا من كان، فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل، فهو من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا...وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين، مثل أتباع الأئمة والمشايخ، فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم. فينبغي للإنسان أن يعود نفسه التفقه الباطن في قلبه، والعمل به، فهذا زاجر. وكمائن القلوب تظهر عند المحن، وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة، أو يعتقدها لكو ا قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل لأجل أ ا مما أمر الله به ورسوله."[49] إن هذا الفهم وهذا الاستدلال يعبر عن عمق في الفقه السنني الذي أردات الشريعة ترسيخه في علم العلماء وفي ثقافة الأمة السننية.

ومن أمثلة حضور الوعي السنني والفقه السنني في جهود علماء المسلمين المتقدمين ما ذكره العالم الجليل ابن قيم الجوزية في جل كتبه المتنوعة. وللإستدلال المقتضب جدا أذكر هنا نصوصا مختصرة تدل بقوة على عمق ال عة السننية في تفكيره. يقول رحمه الله في حديثه عن السنن بأ ا "هي محل الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والنجاح والخسران... (فبها) عرف الله، و ا عبد، و ا أطيع، و ا تقرب إليه المتقربون، و ا نصر حزبه ودينه، و ا أرسل الرسل، وشرع شرائعه، و ا انقسم الناس إلى شقي وسعيد... فالوقوف معها والالتفات إليها، والنظر إليها هو الواجب شرعا، كما هو الواقع قدرا...فالدين على ذلك هو إثبات الأسباب والوقوف معها، والنظر إليها، والإلتفات إليها، وإنه لا دين إلا بذلك، كما لا حقيقة إلا به، فالحقيقة والشريعة مبناهما على إثبا ا...فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم، ولا يتم إسلامه إلا بذلك."[50] إن هذا الفهم وهذا العمق في إدراك حقيقة السنن الإلهية وأهميتها في الحياة

---

48 ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، ج13، ص177-180.

49 المصدر السابق، ج20، ص 8.

50 ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **مدارج السالكين بين م لة إياك نعبد وأياك نستعين**، بـيروت: دار الجيل، 1991، ج3، ص407-408. (بتصرف).

وفي الاستخلاف وفي العبادة والعمل، ليدل دلالة قاطعة على العمق السنني لجهود الكثير من علماء الأمة.

وفي مؤلف آخر يتعمق ابن قيم الجوزية في ذكر الصيغ التي تسمح لنا باكتشاف السنن الإلهية الواردة في القرآن الكريم فيقول: "-) كل موضع رتب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف أفاد كونه سببا له؛ كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾ (النور: 38)، وقوله تعالى: ﴿الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون﴾ (النحل: 88). وكل موضع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببية الشرط للجزاء، كقوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم﴾ (الأنفال: 29)...-) ووكل موضع رتب فيه الحكم على ما قبله بحرف يفيد السببية، كذكر حرف (الباء) تعليلاً لما قبلها بما بعدها، كما في قوله تعالى: ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران: 182)) وكل موضع صرح فيه بأن كذا جزاء لكذا أفاد السببية، كقوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ (السجدة: 17)) والإتيان بكي الصريحة في التعليل، كقوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (الحشر: 7)) وذكر ما هو صريح في التعليل، وهو لفظ (من أجل)، كما في قوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾(المائدة:32). وذكر الحكم الكوني لأو الشرعي عقيب الوصف المناسب له. ويقترن ذلك تارة (ب: إن) كقوله تعالى: ﴿آخذين ما أتاهم ر م إ م كانوا قبل ذلك محسنين﴾ (الذاريات: 16). وتعليل الله تعالى عدم حكمه الكوني أو الشرعي بوجود مانع منه سبحانه، كقوله تعالى: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيو م سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون﴾ (الزخرف: 33). وإنكار الله

سبحانه وتعالى إدعاء من نفى الحكمة والغاية من الخلق وقال بالعبثية، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وانكم إلينا لا ترجعون﴾ (المؤمنون: 115). وتقرير الله وتأكيده في القرآن على أنه تعالى لا يفرق بين المتماثلات، ولا يسوي بين المختلفات...كقوله تعالى: ﴿أفنجعل المؤمنين كا رمين﴾ (القلم: 26). وقوله تعالى: ﴿أكفّاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر﴾ (القمر: 43). والتنصيص على السنن، كقوله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: 137). وكقوله تعالى: ﴿فلم يك ينفعهم إيما م لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾ (غافر: 85). وإخبار الله تعالى عن تركه بعض مقدوره ت يها لذاته العلية/ لما يستلزمه من مفسدة في حق العباد، والمصلحة في تركه..كقوله تعالى: ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا﴾ (القصص: 59) (وفي حق ذاته العلية) في قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلما للعباد﴾ (غافر: 31).[51] إن هذه التحديدات الدقيقة لمسألة السنن والصيغ التي ترد ا في القرآن الكريم، لدليل على الاهتمام الكبير والفهم العميق والتوظيف الصحيح للسنن الإلهية في مختلف العلوم والمعارف. ومما لاشك فيه أن كتابات الكثير من العلماء تزخر بمثل هذه القواعد والتوجيهات السننية العظيمة، التي تعبر عن الوعي السنني العميق لدى علماء المسلمين المتقدمين.

ومن الأمثلة الأخرى للجهود والكتابات النوعية والعميقة التي أبدعها الفكر الإسلامي القديم، والتي تعبر عن ال عة السننية والعمق السنني، ما خلفه العلامة عبدالرحمن بن خلدون من خلال (مقدمته). وقد جاءت جهوده في مجال الدراسات السننية، أو التنظير لبناء وعي سنني على بعض ظواهر العمران والحضارة والثقافة والاستخلاف متميزة وعميقة. وقد تمكن ابن خلدون من التأكيد على قضية السنن وعلى ضرور ا المنهجية والمعرفية، ليس فقط في فهم ظواهر العمران البشري وتفسير

[51] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **شفاء العليل** في **مسائل القضاء والحكمة والتعليل**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، ص315 وما يليها.

حوادث التاريخ والاجتماع البشري، ولكن وبالدرجة الأولى في اكتشاف السنن وتسخيرها في الفعل العمراني، وفي الفعل الحضاري المُمكن في الأرض. وفي الحقيقة يمكن أن يعد جهد ابن خلدون من الجهود الرائدة المتعلقة بالتنظير للفهم السنني لظواهر العمران والحضارة. فقد اكتشف هو بنفسه عشرات السنن المبثوثة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، وكذلك في أحداث التاريخ ووقائع الاجتماع الحضاري الذي درسه في كتابه الخاص بالتاريخ.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون يمكن أن يعد من الرواد الذين ساهموا في بناء "علم السنن الإسلامي" الذي طبقه بجدارة وموضوعية في مجال العمران الحضاري البشري، إلا أن جهده الرائد في (المقدمة) لم يخصص للتنظير المنهجي والمعرفي لدراسة السنن، من حيث: تعريفها وخصائصها وأنواعها وأهدافها وضوابطها وشروط عملها وكيفية اكتشافها ومناهج تسخيرها، وصلا ا بمختلف العلوم الأخرى. ولكن الملاحظ أنه لم يكن هذا هو هم ابن خلدون أو هدفه من المقدمة، وإلا كان من أقدر العلماء على تقديم مثل هذا العمل. وهدف ابن خلدون هو أن يكشف النقاب عما سماه "بعلم العمران البشري"، في أبعاده التاريخية والدينية والاقتصادية والثقافية والنفسية والاجتماعية والفنية والصناعية... ولهذا فلم يكن إبن خلدون يهدف لتقديم دراسة نظرية عن السنن الإلهية، ولكن كان يحاول اكتشافها في عمقها التاريخي، وفي عمق فعاليتها الاجتماعية والحضارية والعمرانية والثقافية، مستخدما منهجا استقرائيا تحليليا تركيبيا فريدا من نوعه. ولكن يبقى الجهد الخلدوني جهدا رائدا على طريق بناء فقه أو علم إسلامي "للسنن الإلهية". ومن أمثلة نزوعه السنني قوله: "إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأصول في الوجود ومقتضيا ا أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب."[52]

---

[52] ابن خلدون، عبدالرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار ضة مصر، 1979، ج1، ص 329.

ويتحدث عن نظام الأسباب المتقنة التي تتحكم في حركة الوجود والأشياء والأفعال فيقول: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، ا تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كو ا، وكل واحد من الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر، ولا تزال الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو."[53] وينبه ابن خلدون إلى القوانين التي تحكم حركة الحياة وطبائع الاجتماع البشري بشكل مستفيض، ومن أمثلة ذلك قوله: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده."[54] ويقول كذلك في مقدمته لعلم العمران البشري: "فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر، فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز ا البشر عن غيره من الحيوان، وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته."[55]

ومن النماذج الآخرى التي اهتمت بالسنن أو بالفقه السنني -ولكن هذه المرة ليس في مجال علم العمران، ولكن في مجال علم مقاصد الشريعة أو في مجال الفقه الشرعي والمقاصدي والأصولي- أبو اسحاق الشاطبي في كتاب الموافقات في أصول الشريعة، فقد كان جهده متميزاً في اكتشاف سنن الشريعة وسنن التفقه الشرعي، وسنن اكتشاف مقاصد الشريعة، وسنن تطبيقها أو تسخيرها لاستثمار هذا النص فهما وت يلاً؛ من أجل تجديد وعي الأمة وتجديد إلتزامها وتجديد قدرا ا الاجتهادية، بعد أن أرهقتها عقود التقليد والتكديس والتولي. والدارس للموافقات مثلا سيلاحظ ال عة السننية أو الاهتمام بالفقه السنني والتفكير السنني، الهادف إلى فهم الشريعة وت يلها عبر الوعي على سننها وسنن الواقع الذي يحيط ا. ولكن ينبغي أن يبقى كذلك

53 المصدر السابق، ج3، ص 1069.
54 المصدر السابق، ج1، ص 320.
55 المصدر السابق، ج3، ص 1011.

واضحا أن الإمام الشاطبي لم يخصص مبحثا أو مباحث تعنى بالتنظير لعلم السنن أو فقه الدراسات السننية، ولكن انطلقت معظم أطروحاته بالوجهة السننية في النظر والتنظير. وفي دراساته نجد شكلاً آخر متميزاً في التفكير السنني، وهو قدرته الفائقة على استجلاب القواعد وصياغة[56] ما يمكن تسميته بالقواعد السننية، وإن كانت ذات صلة مباشرة بعلم المقاصد وقواعد وأصوله. وكما يقول الريسوني: "وللشاطبي ولع وعناية بتحرير القواعد الجامعة، وصياغتها صياغة دقيقة مركزة. ومعلوم أن القواعد الجامعة - في أي علم من العلوم- هي الركائز التي يقوم عليها، وينضبط ا. وفي إطارها تنتظم جزئياته، وتنمو نظرياته."[57]

إن هذا النتف اليسير من النماذج[58] التي ثُبتت في هذا البحث وبصورة مقتضبة تدل بشكل واضح على عمق الوعي السنني لدى الكثير من علماء[59] الأمة المتقدمين.

---

[56] ومن أمثلة ذلك قوله: "لا يلزم في تعاطي الأسباب من قبل المكلف، القصد إلى مسببا ا. وإنما عليه الجريان تحت الأحكام المشروعة لا غير." الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج1، ص193، "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أم لا" (الموافقـات، ج1، ص 211)، "وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع (الله) إلى المسببات" (الموافقات، ج1، ص 194). "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا (الموافقات، ج2، ص 6)، "باستقراء أدلة الشريعة ثبت قطعا أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية (الموافقـات، ج2، ص 49)، "المقاصـد العامة للتعبد هي: الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه" (الموافقات، ج2، ص 301)، "خلق الدنيا مبني علـى بـذل الـنعم للعبـاد، ليتناولوهـا ويتمتعـوا ـا، وليشـكروا الله= = عليها، فيجازيهم في الدار الآخرة. وهذان القصدان من أظهر مقاصد الشريعة" (الموافقات، ج2، ص 321)، "المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطراراً" (الموافقات، ج2، ص 168)، "الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه" (الموافقات، ج2، ص 121)، "الأصل في الأحكام الشرعية الاعتدال والتوسط بين طرفي التشدد والتخفيف. فإذا رأيت مـيلا إلى أحد الطرفين، فذلك لمقابلة ميل مضاد في المكلفين" (الموافقات، ج2، ص 163).

[57] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي**، ط2، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسـلامي، 1992، ص 318.

[58] ونفس هذه النزعة السننية نجدها عند علماء أخرين من أمثال: الآمدي، سيف الـدين. **الإحكـام** في **أصـول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983؛ الجويني، أبو المعالي. **البرهان** في **أصول الفقـه**، ط2، تحقيـق: عبدالعظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، 1400هـ؛ الدبوسي، أبو زيد. **تأسيس النظر**، مصر: المطبعة الأدبية،

وقد لا يجانب أحدنا الصواب إن هو زعم أن هذه هي المسحة العامة والسنة المتكررة في معظم جهود علماء[60] المسلمين المتقدمين، على اختلاف تخصصا م ومجالات تفكيرهم وتنظيرهم. والبارز على الدوام في أعمالهم هو وعيهم بسنن الله سبحانه وتعالى وتوظيفها، إن على مستوى المنهج، أو على مستوى التحليل والاستنباط والاستقراء لمختلف القضايا التي عالجوها وتناولوها بالبحث والدراسة.

الخاتمة:

لقد تبين من خلال هذه الجولة المقتضبة في موضوع "قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر بين التأسيس النظري والوعي والثقافة السننية" أن أعمال الكثير من

د.ت)؛ ابن عبدالسلام، عزالدين. **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، تعليق وتحقيق: طه عبـدالرؤوف سـعد، بيروت: دار الجبل، 1980.

[59] ويمكن ملاحظة الـ عة السننية في التفكير عند الكثير من المفسرين من أمثال، ابن كثير، عماد الـدين. **تفسـير القرآن العظيم**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت؛ الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقـائق الت يل وعيون الأقاويل** في **وجوه التأويل**، بيروت: دار المعرفة، د.ت؛ السمين، أحمد بن يوسف، **الدر المصون** في **علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، 1986؛ القرطبي، محمد بـن أحمـد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ط2، القاهرة: دار الحديث، 1996؛ الرازي، محمد بن عمر فخرالدين. **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

[60] تأمل مثلاً ما ذكره ابن مسكويه في هذه المحاورة التي جاءت رداً منه على سؤال طرحـه عليـه أبـو حيـان التوحيدي في كتابه (الهوامل والشوامل): "لم لم يرجع الإنسان، بعد ما شاخ وخرف، كهلاً ثم شاباً غريـراً، ثم غلاماً صبياً، ثم طفلاً؟ وعلام يدل هذا النظم؟ وإلى أي شيء يشير هذا الحكم؟ إن كل حركة قهريـة تبتـدئ بتزيد، ثم تنتهي إلى غاية، ثم تقف وقفة ثم تنحط. ولما كان مزاج الإنسان مركبا من الطبائع المتضادة، إنما كان= = بجامع جمعها، وقاهر قهرها حتى ألفها مع تضادها ونفور بعضها من بعض فصارت حركة قهرية، ومن شأن الحركة القهرية ما ذكرت من أمرها إذا لم يتبعها قاهر أبدا، فوجب في حركة النشوء ما وجب في كل حركـة من جنسها، ولم يعد الشيخ كهلا، ثم شابا، لأن الحركة لم تقع على هذا النظام، ولا الشيخوخة هـي غايـة الحركة، بل هي غاية الضعف ونظيره الطفولة." مسكويه، أبو علي أحمد. **الهوامل والشوامل**، القاهرة: مطبعـة لجنة التألف، 1951، ص122. إن هذا الفهم وهذا التحليل يبين لنا عمق الـ عة السننية والنظرة المؤسسة علـى الوعي العميق للسنن الإلهية، ولنظام الأشياء وطبائعها التي أجراها الله على نواميس وقوانين وهيئات لا تتبدل ولا تتغير إلا بإرادته ومشيئته. ولمزيد من التفاصيل انظر: شوقار، إبراهيم. "السنن الإلهية في القرآن"، مصدر سابق، ص 131 وما بعدها.

علماء المسلمين المتقدمين، تضمنت توجيهات وجهوداً معتبرةً ومتميزةً في مجال فهم السنن الإلهية وإكتشافها وتسخيرها في مختلف مجالات الوعي، سواء على مستوى التقعيد لمناهج العلوم المختلفة، أو على مستوى تفسير القرآن، أو على مستوى استقراء التاريخ، أو استنباط الأحكام الشريعة الصالحة لحل مشكلات الناس والتفاعل مع أوضاع الأمة في مختلف مراحلها.

كما خلص البحث إلى أن قوة الحضارة الإسلامية الأولى، وإبداعها في مختلف ميادين الوعي والمعرفة والعلم والفنون والهندسة والطب والعمارة والثقافة وغيرها، كان بسبب التزام علمائها ووعيهم بالسنن ودورها في الاستخلاف والإعمار والشهود الحضاري الذي أُنيط بالأمة. وأن علماء المسلمين القدماء تركوا تراثا فكريا ومنهجيا ومعرفياً كبيراً، يمكن أن يفتح الآفاق نحو بناء علوم قائمة بذا ا في مجال السنن الإلهية وتسخيرها. وأن علماء المسلمين اهتموا بالسنن كل في مجال تخصصه، وقد توزعت معرفتهم وخبر م السننية في مختلف التخصصات من علوم الشريعة والفقه، إلى علوم الحديث والقرآن، وعلوم العقيدة والفلسفة، وعلوم التفسير، والتاريخ، وعلوم الطبيعة والكون. وقد عبروا بصيغ وأشكال مختلفة عن وعيهم بالسنن. وأن كثيرا من الكتابات والتآليف التي تركها الكثير من العلماء، تتضمن قواعد وأصولاً وتوجيهات وتطبيقات وتوظيفات متعددة ومتنوعة للسنن المختلفة.

كما خلص البحث إلى أن عدم تأسيس علم أو علوم قائمة بذا ا في مجال السنن، لا يعني عدم وجود وعي حضاري سُنني وثقافة سننية رصينة وملتزمة بتوجيهات الوحي ورشد الخبرة الإنسانية. وقد تحدث علماء المسلمين عن السنن الإلهية ليس فقط من خلال تفاعلهم مع النص القرآني وتوجيهات السنة النبوية، ولكن كذلك بإعمال الفطرة والعقل وتتبع سنن الله في التاريخ والواقع والنظر في حوادث وعبر الأمم السابقة. وفي الأخير خلص البحث إلى أن هناك حاجة إلى تكثيف الدراسات والأبحاث، في مجال استكشاف جهود علماء المسلمين وأعمالهم في ميدان بناء علم للسنن، وفي تشكيل الوعي السنني والثقافة السننية الملتزمة بتوجيهات الوحي، والمستفيدة من رشد الخبرة الحضارية الإنسانية القديمة والحديثة.

قياس الغائب على الشاهد
ودوره في تكوين العقل الاعتزالي

د. حسن الخطاف*

المقدمة:

يعد قياس الغائب على الشاهد أحد مكونات العقل الاعتزالي، كما أنه يعد علـى رأس مناهج الاستدلال عند المعتزلة، وليس من الغلو القول إنه أكثر المناهج استخداما وأوسعها شهرة وانتشارا بين المتكلمين، ولا سيما المعتزلة، ومن المؤكد أن الوصول إلى حقيقة هذا القياس والوقوف على أسسه سيتيح لنا الكشف عن جوانب مـن العقـل الاعتزالي، ذلك العقل الذي كان القياس أحد دعائمه؛ وآلة من آلاته في الدفاع عـن الأسس التي وضعها المعتزلة، أو في الرد على الخصوم.

كما يعد الفكر الاعتزالي -في تصوري- من أخصب المدارس الكلامية، وتتمثـل هذه الخصوبة في جانبين على الأقل: جانب خارجي وجانب داخلي. فبالنسبة للجانب الخارجي استطاعت المدرسة الاعتزالية التي نشأت على يد واصل بن عطاء [ت: 131 هـ] أنْ تقف في وجه التيارات الخارجية، ومن هـذه التيـارات ا ـوس واليهـود والنصارى؛ حيث سعى ا ـوس إلى نشر الشك والإلحاد ظاهرا إن أمكن، أو خفية إذا تعذر عليهم.[1]

ولما شعر المعتزلة بخطورة النظرة الفارسية، قاموا بالرد علـيهم، وبيـان افـت مذهبهم، وممن رد على ا ـوس، واصل بن عطاء [ت:131][2] مؤسس المعتزلة، وإبراهيم

---

* باحث سوري، دكتور في قسم العقائد والأديان بكلية الشريعة، جامعة دمشق.

[1] أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1963، ج1، ص138-139.

[2] الشابي، علي. **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، تونس: دار بو سلامة، 1977، ص31.

النظام [ت:231] الذي رد عليهم ردا قويا، وأبطل كثيرا من أفكارهم،[3] والقاضي عبد الجبار [ت:415][4] وكذا رد المعتزلة على اليهود والنصارى، لأن دورهم كان خطرا؛ فهم -في رأي الجاحظ- نقلوا كتب ا وس، كما أ م تتبعوا الأحاديـث الضـعيفة والآيات المتشا ة وبثوها للعوام، يضاف إلى ذلك معرفتهم بأفكار الملحدين.[5]

أما فيما يتصل بالجانب الداخلي فقد كانت لهم مواقف معارضـة للحنابلـة والأشعرية، وكل من يقرأ كتب القاضي عبد الجبار الموجودة بين أيدينا يدرك هـذه الحقيقة، هذا العقل الذي عرف به المعتزلة، استند على مكونات يقوم عليها، من هنـا جاءت هذه الدراسة لتكشف عن هذه المكونات، وقد بان لي من خلال الفحـص أن أهم المكونات التي ساهمت في تشكيل العقل الاعتزالي، هو قياس الغائب على الشاهد. وهو ما جاءت هذه الدراسة لتكشف عنه وعن مدى قيمته العلمية.

وقد تناولت كثير من الدراسات هذا الجانب، ولكن بشكل عرضي[6]، ولم أطلع على دراسة معمقة متخصصة حول قياس الغائب على الشاهد سوى دراسة قام ا عبد العزيز عبد اللطيف المرشدي، وقد نال ا درجة الدكتوراه في جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، وكانت تحت عنوان" قيـاس الغائـب على الشاهد في الفكر الإسلامي"، ومما امتازت به هذه الدراسة القيمة، أ ا أعطت

---

[3] المصدر السابق، وانظر فتح الله، خليفة. محاضرات في **الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الجامعـات المصـرية، 1979، ص51.

[4] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني. **شرح الأصول الخمسة**، القاهرة: مكتبـة وهبـة، 1996، ص284-290.

[5] سلطان، منير. **إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1977، ص54.

[6] وأحيانا لا يذكر هذا القياس، في رسائل تتحدث عن نظرية المعرفة عند المعتزلة، وإنْ ذكر فإنه لا يأخذ حقه من الدرس، مع العلم أن هذا القياس من أهم مكونات المعرفة عند المعتزلة، من ذلك أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة في تونس، التي تقدم ا" فافي فؤدي شريف" تحت عنوان " نظرية المعرفة عند المعتزلة" ولم يلق بالاً لهذا القياس، إلا فيما يتصل بمصدر القياس، فقد ذكر ذلك بشكل سطحي، يقول شريف " وفي المسائل التي تأثر المعتزلة باليونان، مسألة قياس الغائـب علـى الشـاهد" ص112.

ولم يكشف كيف تأثر المعتزلة بالفكر اليوناني؟ وقبل ذلك وعد بأنه سيولي اهتماما خاصا بالقياس عنـد المعتزلـة، لمعرفة "هل كان ذلك تأثرا بالفكر اليوناني، أو بالفكر الإلهي الذي تربوا عليه؟" م.س.111، ولكنه لم يف بما وعد.

فكرة شمولية عن قياس الغائب على الشاهد في **الفكـر الإسـلامي، ولكنـها -**في تصوري- **خلت من أمرين أساسيين:**

فهي: لم تبرز قياس الغائب على الشاهد على أنه من أهم مكونات العقـل عنـد المتكلمين، ولاسيما المعتزلة، وهذا ما قامت به هذه الدراسة.

كما أ ا لم تظهر بيان مدى القيمة العلمية لهذا القياس، وهذا ما حـاول هـذا البحث إبرازه، بالإضافة إلى بيان أثر قياس الغائب على الشاهد في السنة النبوية ردا أو تأويلا، وهذه من أهم الإضافات التي جاءت ا هذه الدراسة.

وقد استخدم الباحث في دراته المنهج النقدي في معظم البحـث خاصـة عنـد الحديث عن مدى القيمة العلمية للقياس. والمنهج البنيوي الذي يقوم على اعتبار النص أو الفكرة، بنية قائمة بذا ا لها، بمعزل عن كل الظروف المحيطة بالنص، بما فيها تجاوز قائل النص؛ أي اعتبار النص أو الفكرة حدثا آنيا، وقد برز هذا المنهج في النصـوص الاعتزالية التي يراد نقدها.[7] والمنهج المقارن الذي استخدم بقصد تجلية موقف المعتزلة؛ إذ غالبا ما تبرز وجهة النظر وتتضح من خلال تبيان الموافق والمخالف، وهـذا هـو المقصد من مقارنة المعتزلة بغيرهم كالأشعرية مثلا، غير أن هذه المقارنة لا تصـل إلى حد ذكر الأدلة، والدخول في التفاصيل الجزئية.

أولاً: تعريف قياس الغائب على الشاهد وأركانه

عرف قياس الغائب على الشاهد بأنه: إذا وجب "الحكم والوصـف للشـيء في الشاهد،لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لتلك العلة، حكم مستحقها في الشاهد."[8]

---

[7] راغب، نبيل. **دليل الناقد الأدبي**، القاهرة: مكتبة غريب، 1981، ص32-44.

[8] الباقلاني، أبو بكر محمد. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بـيروت: مؤسسـة الكتب الثقافية، 1987، ص32، ويقول الغزالي في تعريفه: "أن يوجد حكم في جزئي معين واحـد فينقـل= =حكمه إلى جزئي آخر يشا ه بوجه ما"، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم** في **فن المنطق**، تحقيق علي أبو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1993، ص138-139.

ويمكن أن نمثل لهذا القياس بإثبات صفة العلم لله عند المعتزلة من خلال الأفعال الإنسانية المحكمة/ المتقنة؛ فالأعمال المتقنة التي يقوم بها المرء، تدل على علمه، ومثل ذلك مخلوقات الله فإنها تدل على علمه، كما دلت أفعالنا على علمنا[9]. هذا هو تعريف قياس الغائب على الشاهد، فهل هناك فرق بين هذا القياس والقياس الأصولي المسمى قياس التمثيل؟

عند النظر في الجزئيات الفقهية المستندة إلى القياس الأصولي والجزئيات الكلامية المستندة إلى قياس الغائب على الشاهد لا نجد فرقا بينهما، وفي هذا السياق يقول الغزالي: "التمثيل [أي قياس التمثيل] وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أنْ يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما."[10] فمن الواضح أن الغزالي لم يفرق بينهما، فالتعريف الذي ذكره يصلح للقياس بالمعنى الفقهي والكلامي، وهذا المعنى نجده عند الشيرازي؛ حيث يعرف القياس بقوله: "اعلم أن القياس حملُ فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما،"[11] وهذا التعريف يتفق مع تعريف الغزالي، مع ملاحظة أن الشيرازي وضع تحت هذا التعريف القياس الفقهي وقياس الغائب على الشاهد.

وسيتضح عدم الفرق بينهما من خلال البحث في أركان القياس الأربعة، وإذا كان ثمة من فرق فهو في مجال استخدام كل منهما.

إذاً، ليس هناك فرق بين قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل، ولكن هل هناك فرق بين قياس التمثيل الفقهي وقياس الشمول المنطقي؟ التعريف السابق الذي ذكره الغزالي والشيرازي ينطبق على قياس التمثيل، أما قياس الشمول فهو قول "مؤلف

---

[9] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني. **المجموع في المحيط بالتكليف**، تحقيق الأب جين يوسف اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1980، ص114-115، النيسابوري، أبو رشيد سعيد. في **التوحيد**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1965، ص493.

[10] الغزالي. **معيار العلم في فن المنطق**، مصدر سابق، ص138-139.

[11] الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم. **اللمع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص96.

من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر"[12] ومثال ذلك كل الناس ميتون، وزيد إنسان، فزيد ميت، ويمكن القول أيضاً زيد إنسان وكل إنسان ميت فزيد ميت. وتسمى القضية الأولى: المقدمة الكبرى، أو الحد الأكبر، والثانية: الصغرى أو الحد الأوسط باعتباره متكررا بين الأوسط والأكبر، والثالثة: النتيجة.[13]

وقد ذكر ابن تيمية وجه العلاقة بين قياس الشمول وقياس التمثيل، وخرج بنتيجة مفادها أنْ لا فرق بينهما من حيث الحقيقة، يقول ابن تيمية: "والذي عليه جمهور الناس وهو الصواب أن كليهما قياس حقيقة... فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك، الذي هو علة الحكم، أو دليل العلة أو هو ملزوم للحكم، وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول، فإذا قال القايس نبيذ الحنطة المسكر حرام قياساً على نبيذ العنب، لأنه شراب مسكر، فكان حراما قياسا عليه، وبين أن السكر هو مناط التحريم فيجب تعلق التحريم بكل مسكر كان هذا قياس تمثيل وهو بمنزلة أن يقول هذا شراب مسكر [مقدمة صغرى] وكل مسكر حرام [مقدمة كبرى] فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حدا أوسط، هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم [أي العلة] فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى، بل هما متلازمان، وإنما يتفاوتان في ترتيب المعاني، والتعبير عنها."[14]

فمن الواضح أنْ لا فرق بينهما من حيث المضمون، ويبقى الفرق من حيث التعبير وشكل كل منهما، وأهم فرق بينهما من هذه الجهة أن قياس الشمول أكثر اعتمادا على الشكل من قياس التمثيل [15].

والناظر إلى التعريف السابق والمثال الذي ذكرناه لقياس الغائب على الشاهد يجد

[12] حبنكة، عبدالرحمن حسن. **ضوابط المعرفة**، ط3، دمشق: دار القلم، 1988، ص228. وانظر: جليل الدين، سعيد. **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس: دار الجنوب للنشر، د.ت، ص367.

[13] حبنكة، عبدالرحمن. **ضوابط المعرفة**، مصدر سابق، ص228.

[14] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، 1391هـ، ج6، ص126.

[15] أحمد، عطا الله مختار محمود. "مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين". (رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة)، ص334.

أنه عملية ذهنية، يقوم على أركان أربعة، وأي نقص في ركن أو خلل فيه يؤدي إلى سقوط هذا القياس، وهذه الأركان هي: الغائب/ المقيس، الشاهد/ المقيس عليه، والعلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه، والحكم.

ويكمن أن نطبق المثال السابق على الأركان الأربعة:

فالشاهد: هوالمقيس عليه، وهو الأصل الذي ينقل الحكم منه إلى الغائب/ المقيس، وذلك بعد معرفة الخصائص المشتركة بينهما من قبل القائس، والشاهد في المثال السابق هو الإنسان، واعتبر الإنسان أصلا في هذا القياس، لأنه حامل للحكم، بينما الغائب مفتقر إلى الحكم. ولا بد من البيان أن الشاهد ليس هو الإنسان دائما، كما أن الشاهد ليس مقصورا على ما نشاهده، فهو أعم مما يقع تحت المشاهدة / الرؤية، فكل ما هو معلوم لنا يمكن أن نسميه شاهداً[16] سواء أكان خاضعاً لحاسة من حواسنا الخمس، أم كان معلوما لنا عن طريق الاكتساب كالعلم المستفاد من التجربة، أو عن طريق الاضطرار؛ كعلم الإنسان بما في نفسه.

والغائب: هو المقيس الذي يحمل على المقيس عليه/الأصل، ومن ثَّم يأخذ حكمه، فهو بمثابة الفرع، وكونه فرعا ليس تقليلا من شأنه، كما أن الشاهد كونه أصلا ليس رفعة من مكانته، وإنما اعتبر فرعا باعتبار خلوه من الحكم، "وليس المراد بالغيبة هاهنا البعد والحجاب، وإنما المراد غيبة العلم."[17] ومؤدى هذا أن الغائب ليس هو الغائب عن حواسنا، فهو أعم من ذلك، فهو كل ما غاب عنا معرفته، فقد يكون أمام أبصارنا ولكن نجهل علله والقوانين المتحكمة فيه، فهو غائب بهذا المعنى، وبذلك يكون هناك تقابل بين الشاهد والغائب، فما كان منضويا تحت أحدهما كان خارجا عن الآخر.

ولكن لابد من البيان أن الشاهد وإن كان هو أعم من الإنسان، فقد احتل

---

[16] ابن فورك، أبو بكر محمد. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار المشرق، 1986، ص286. وانظر: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص 164. المرشدي، عبدالعزيز عبداللطيف. "قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي". (رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين بالقاهرة)، ص27-28.

[17] ابن فورك. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، مصدر سابق، ص286.

الإنسان الصدارة في استدلالات المتكلمين؛ حيث كانوا ينطلقون منه باعتباره حـاملا للوصف، كما أن الغائب وإن كان عاما في كل ما غاب عنا إلا أن المقصـود بـه في أغلب استدلالات المتكلمين هو الله.

غير أن السؤال الذي يرد هنا، هل اختيار كلمة الشاهد كأصل والغائب كفـرع جاء بشكل عشوائي أم أنه جاء بشكل مدروس ومخططٍ له؟ يجيب أبو هاشم الجبـائي [ت:323] عن ذلك: "أنا نسمي المعلوم شاهدا، وما ليس بمعلوم غائبـاً اصـطلاحاً منا"،[18] وليس ببعيد أن يكون هذا الاصطلاح مستعارا من القرآن الكريم، حيث نجـد التساوق بين الغيب والشهادة في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ اعملُوا فَسيرى الله عملَكُم ورسولُه والْمؤمِنونَ وستردونَ إِلَى عالِمِ الْغيبِ والشهادةِ فَينبئُكُم بِمـا كُنـتم تعملُونَ﴾ (التوبة: 105) مع ملاحظة بعض الفروق بين الاستخدامين، حيـث نجـد الوجود كله – بما في ذلك الله- في ثنائية الغائب والشاهد عند المتكلمين، وهذا علـى خلاف الاستخدام القرآني، حيث يتعالى الله عن هذه الثنائية التي ينضوي تحتها المخلوق فقط، وهذه الفروق لا تعد مانعا من استعارة هذه التسمية من القرآن؛ لأن الاستعارة وقعت على التسمية دون المحتوى؛ وإلا لماذا وقع الاختيار على تسمية المعلوم – عنـد المعتزلة- بالشاهد، ولم يقع الاختيار على تسميته بالمعلوم أو بالحاضر أو بالمدرك، ولماذا وقع تسمية غير المعلوم بالغائب ولم تقع التسمية بغير المعلوم أو بما ليس بمعلوم أو بمـا ليس بحاضر، أو بما ليس بمدرك، مع العلم أن التسمية بالمعلوم وبما ليس بمعلـوم هـي الأقرب للصواب؛ من حيث أن التسمية بالمعلوم أشمل من التسمية بالشاهد، والتسمية بما ليس بمعلوم أشمل من التسمية بالغائب.[19]

---

[18] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص 164.

[19] قد يقال كيف ندخل الله -من الجانب المعرفي- في خانة غير المعلوم، مع أنه معلوم من حيث صحة الاسـتدلال على وجوده؟ ويجاب عن ذلك أنه ليس بمعلوم في المواضع التي يراد علمها من خلال عملية القيـاس، ولـيس المقصود بغير المعلوم أنه مجهول بشكل كلي، ولذلك نجد المتكلمين يدخلون الله ضمن ما يسـمونه بالغائـب، ويقصدون بالغائب ما ليس بمعلوم، وقد نقلنا في الصفحة السابقة قول القاضي "وما ليس بمعلوم غايبا». ويقول الغزالي: "والمعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته»، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط2، دمشق: دار الفكر،1980، ص53، ومقصودهم بذلك =

والعلة الجامعة: هي الرابطة بين الشاهد (المقيس) عليه والغائب (المقيس)، وهذه العلة: "هي المعنى الذي يقتضي الحكم"[20] وهي - في المثال الذي ذكرناه عند تعريفنا للقياس - الإتقان والإحكام الموجود في صنعة العالِم الذي هو الشاهد، وهذا الإتقان والإحكام هو الذي جلب الوصف (الحكم) للإنسان بأنه عالم، فالعالم هو الوصف والحكم الذي لحِق بالإنسان استنادا إلى العلة، فوجودها وجود لهذا الوصف، وفقدها فقد له، ومن ثَم يتعدى هذا الحكم -الوصف بالعالِم- من الشاهد (المقيس) عليه إلى الغائب (المقيس)، والغائب هنا هو الله، فيوصف الله عندها بأنه عالم.

وإلحاق الحكم بالغائب من خلال الشاهد ليس مقصورا على العلة، بل هناك أربعة جوامع تجمع بين الغائب والشاهد عند المتكلمين، يقول الغزالي [ت:505]: "وجه الجمع الصحيح -بين الغائب والشاهد- أربع: جمع لعلة، كقولهم: العلم علة كون الذات عالمة، فليكن كذلك في الغائب، وجمع بالحقيقة، كقولهم: حقيقة كونه عالما قيام العلم به، والجمع بالشرط، كقولهم: الحياة شرط العلم شاهدا فكذا غائبا، والجمع بالدليل العقلي، كقولهم: رسم الخط المنظوم وإتقانه دليل على علم المتقن شاهدا فكذا غائبا».[21] إذاً، هناك أربعة جوامع، وقد استخدمت المعتزلة هذه الجوامع، ولكن احتل الجامع بالدليل الصدارة عند المعتزلة فيما يتصل بمسائل التوحيد، واحتل الجامع بالعلة الصدارة فيما يتصل بمسائل العدل الإلهي، يقول القاضي عنهما: "فالأول [الجامع بالدليل] هو كالدلالة على صفاته جل وعز؛ لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه، وهو صحة الفعل، وهذه حال كثير من صفاته تعالى، وأكثر مسائل التوحيد تجري على هذا الحد، والثاني هو الاشتراك في العلة، كنحو ما نقوله في حاجة المحدث منا إلينا لحدوثه،[22] ثم يقاس الغائب عليه فيجعل أفعاله محتاجة إليه لحدوثها، وكثير من مسائل

= أنه ليس بمعلوم في المواضع التي يراد معرفتها من خلال عملية القياس، مع أنه معلوم وجوده ووحدانيته ...فالتسمية بالغائب فيها نوع من التجوز.

[20] الشيرازي، **اللمع**، مصدر سابق، ص104.

[21] الغزالي. **المنخول**، مصدر سابق، ص53-54.

[22] يقصد أن تصرفاتنا لا تقع بذاتها وإنما منا.

العدل يبنى على ذلك."[23]

وقد أثبت المعتزلة كل الصفات الإلهية لله: أي كونه قادرا عالما مريدا سميعا بصيرا استنادا إلى الجمع بالدليل وذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد، [24] واستنادا إلى الجمع بالعلة أثبت المعتزلة العدل الإلهي، ونكتفي للتدليل على ذلك بمسألة التحسـين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وقد جاءا انطلاقا من الشاهد وألحق المعتزلة به الغائب، فعندهم أن الله لا يفعل القبيح[25] لأنه« عالم بقبح القبيح ومستغن عنه... ومن كـان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه... [لأنا] نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح ...فإنه لا يختار القبيح البتة."[26]

وتفرع عن مسألة التحسين والتقبيح فروع كثيرة، كلها مبنية على قياس الغائـب على الشاهد، من ذلك وجوب الثواب والعقاب؛ وترتب على هذا نفي خروج العصاة من النار بشفاعة أو بغيرها. ومما تفرع عن التحسين والتقبيح القول بوجوب مراعاة الله للصلاح والأصلح فيما يخص عباده، يقول الغزالي [ت:505]عن دليل المعتزلة في هذه المسألة: "وإذا طولبوا بتحقيقه [بتحقيق الدليل] لم يرجعوا إلى شـيء، إلا أنـه رأي

---

[23] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **ا موع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص165-166.

[24] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص151-152، 157-158، 161، 168، 203. وانظر: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني** في **أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشـاد القـومي، د.ت. ج5، ص219-220، 240-242، ج6، ص220. الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **ا موع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص113-115، 121، 131، 157-158، 161، 168، 203.

[25] لا بد من التأكيد أن أهل السنة متفقون مع المعتزلة في أن الله لا يفعل القبيح، ولكن الخلاف في تطبيقات هـذا المبدأ، فالمعتزلة فهموا القبيح فهما مغايرا لفهم أهل السنة، مما أدى إلى اختلاف في النتائج، حيث نجد المعتزلـة تفهم الشفاعة لمن مات مرتكبا للكبيرة نوعا من القبح، ولذا أنكرت الشفاعة ذا المفهوم، لأن الشفاعة لمن هذه حاله " **يت ل م لة من قتل ولد الغير**، وترصد للآخر حتى يقتله، **فكما أن ذلك يقبح فكذلك هاهنا**» الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص688.

[26] المصدر السابق، ص3-2.

استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق، وتشبيه حكمته بحكمتهم."[27] وكما تجد الجمع بالعلة دليلا على عدم فعل الله للقبيح، فكذلك تجد هذا الجمع دليلا على عدم إرادة الله للمعاصي، وعلى عدم خلق الله لأفعال العباد، وعلى أن الله لا يليق به أن يوقعنا في الآلام من غير تعويض عنها.[28] وبذلك يجتمع -كما قلنا- التأسيس النظري والتطبيق العملي في مدى أهمية قياس الغائب على الشاهد في مسائل العدل الإلهي عند المعتزلة اعتمادا على الجمع بالعلة.

مع ملاحظة أن الفرق بين الجمع بالدليل والجمع بالعلة هو أن الحكم على الشاهد والغائب، بأنه قادر جاء انطلاقا من الدليل في كلٍ منهما؛ فكما أن صحة الفعل دليل في الشاهد على أنه قادر، فكذلك صحة الفعل نفسها دليل على أن الغائب قادر، ولا يوجد دليل في الشاهد والغائب غير هذا الدليل، بينما الحكم على الشاهد والغائب بأنه لا يفعل القبيح، لم يمكن انطلاقا من العلة في كلٍ منهما، وإنما جاء انطلاقا من العلة في الشاهد ثم ألحقنا ا الغائب؛ وهذا يعني أن عدم اختيار الشاهد للقبيح معلل بعلمه وغناه دون علة أخرى، ولا بد من التدليل على أن هذه هي العلة دون سواها، ثم لا بد أن نلحق الغائب بالشاهد استنادا إلى هذه العلة دون سواها، أي أن العلة الموجودة في الشاهد هي التي سمحت لنا بإطلاق الحكم على الغائب، وهذا بخلاف الجمع بالدليل؛إذ الدليل موجود في كليهما[29].

---

[27] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **القسطاس المستقيم**، دمشق: دار الفكر، 1996، ص207، ويقول الآمدي: "إن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الباري تعالى، ليس **إلا بالنظر إلى الشاهد**" الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. **غاية المرام** في **علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، القاهرة: ا لمس الأعلى للشؤون الإسلامية، 11971، ص229.

[28] انظر في هذه المسائل: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سابق، ج7، ص48-49، الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص332-333، 493-495، الجشمي، الحاكم. **تحكيم العقول** في **تصحيح الأصول**، تحقيق عبدالسلام بن عباس الوجيه، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001، ص117، 123، 143.

[29] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **ا موع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص166. ولهذا نجد القاضي عند الجمع بالعلة يحاول إثبات أن العلة في ترك القبيح في الشاهد هو علمه وغناه دون سوى ذلك من العلل الأخرى " فإن قيل ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتموه – من علم الشاهد بالقبح واستغنائه عنه- حتى تقيسوا =

ثانياً: مصدر القياس

أما عن مصدر هذا القياس فهناك من يرى أن أصله يوناني، ومن هؤلاء من يبالغ إلى حد أنه يجعل من العقل الإسلامي عقلا غير قادر على الإنتاج والخلق والإبـداع، وإنما ديدنه الاتباع، وأغلب هؤلاء- في تصوري- تنقصهم المعرفة بالعقل الإسـلامي وإبداعاته وردوده على الفكر اليوناني، والعقائد المخالفة [30]، وهذا التوجه يتفق مـع نظرة بعض المستشرقين الذين يحاولون تقزيم الفكر الإسلامي، واستبعاد مقدرته علـى الإبداع، وبالتالي فالفكر الفلسفي الإسلامي ليس إلا وليد الفكر اليوناني[31].

= الغائب على الشاهد ؟ قلنا لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثبا ا، ويزول بزوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه أولى» الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصـدر سـابق، ص33.

ويفهم من هذا أمران: الأول: أنه ذكر شرط العلة، وهو دوران الحكم معها وجودا وعدما، فإذا وجدت وجد الحكم، وإذا عدمت عدم الحكم، وهذا ما يسمى عند المتكلمين والأصوليين بالطرد والعكس؛ أي أن تطـرد / توجد العلة مع الحكم حيثما وجد، وتنعكس/تنعدم العلة حيث عدم الحكم، ويجمع العكس والطرد مصـطلح "دوران العلة وجودا وعدما". والثاني: يستشف من قوله السابق أنه قام بعملية فحص للأوصاف التي يمكـن أن تكون علة، ومن ثَم استبقاء ما يصلح أن يكون علة، وهو علم الشاهد بالقبح وغناه عنه، واستبعاد ما سـوى ذلك من الأوصاف التي لا يصلح التعليل ا، أي قام بعملية سبر وتقسيم على حد تعبير الأصوليين، ولهذا نجـد القاضي يعترض على الأوصاف الأخرى التي يمكن أن يراها المخالف علة، انظر. المصـدر السـابق، ص303-304.

[30] يقول نشأت عبد الجواد محمد ضيف في معرض حديثه عن أثر الفلسفة اليونانية في الفكر المعتـزلي: "الفلسـفة اليونانية كانت القاعدة التي ارتكزت عليها عقلية المعتزلة... وكل ما نجده في مباحثهم الكلامية تقريبا من برهان وجدل ومناقشات... ما هي إلا نتيجة مباشرة لتأثرهم بالمنطق والفلسفة اليونانية"، عبدالجواد، نشأت. "المعتزلة واتجاههم العقلي، وأثره في تطور الفكر الإسلامي". (رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعـة الأزهـر)، ص132. وهذا القول لا يخلو من غلو، فهل هذه المناهج حكرا على الفكر اليوناني؟ ثم هل مباحـث المعتزلـة المتصلة بالإلهيات والغيبيات والنبوات... هي أثر من آثار الفكر اليوناني؟ ألم يجد المعتزلة في الـدين الإسـلامي دعوة ملحة إلى إعمال العقل؟ ولمَ لايكون هذا مصدرا أساسيا للعقل المعتزلي، سيما أن أغلب المناهج التي درج على استخدامها المتكلمون نجدها في القرآن الكريم؟ انظر المصدر السابق، ص69-91.

وأكثر من حاول أن يجعل الفكر اليوناني -حسب ما اطلعت عليه- مصدراً للمعتزلة هو الدكتور ألبير نصـري نادر، حتى إنه جعل ردود المعتزلة على المشبهة وا سمة مقتبسة من الفكر الأرسطي! انظر:نادر، ألبير نصـري. **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، الاسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، 1950، ص55.

[31] من هؤلاء دي بور الذي يرى أن المفكرين الأوائل في الإسلام كانوا "مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين... وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسـفة...=

والذي أراه أن هذا القياس انتقل من أصول الفقه الذي جاء به الشافعي [ت:204] إلى علم الكلام، وقد صرح "المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة[قياس الغائب على الشاهد] من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء، ولكنهم أدخلوا عليها تحويرا بدا لهم أنه يقربها إلى طبيعة البحوث الكلامية"[32] والذي يدل على أن هذا المنهج مستعار من قبل الأصوليين هو وحدة الأركان بين القياس الأصولي

=عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق... فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أنْ نسجلها له"، دي بور، ت.ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية عبدالهادي أبو ريدة، تونس: الدار التونسية، 1981، ص69-70.

ينضح هذا الكلام بالتجني على العقل الإسلامي، فما كان المسلمون- حسب ما اطلعت عليه- ينظرون إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة التقديسية، ولا أدل على ذلك من ردود الفكر الإسلامي على ما جاء به أرسطو، ويكفي للتدليل على ذلك ذكر بعض النماذج:

1- **الشافعي[ت:204]**: قام الشافعي بـ"مهاجمة المنطق الأرسطاطاليسي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم" النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984، ص86 .

2- **النظام[ت:231]**: بات ليلة عند جعفر بن يحيى البرمكي "فتحاورا في خبر الأوائل، وذكرا أرسطاطاليس، فقال[النظام]:قد نقضت عليه كتابه، فقال له جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ قال أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا، وينقض عليه فتعجب منه جعفر" الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق عبدالكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996، ص264-265.

وقد ألف كثير من علماء المسلمين كتبا ردوا بها على أرسطو، ويكفي للبرهنة على ذلك أن نذكر أبا الحسن الأشعري[324] الذي ألف كتابا أسماه "نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس" كما أن له كتابا يسمى "مقالات الفلاسفة" و"الرد على الفلاسفة" و"الرد على أهل المنطق". انظر الخطاف، حسن. "الصفات الإلهية عند الأشعري"، رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، ص17-18.

ورد الأشعري على الفلاسفة وعلى المنطق يدل على أن للمتكلمين موقفا من المنطق الأرسطي، وليس هذا خاصا بالأشعري، فمن المتأخرين نجد ابن تيمية [ت:728] الذي ألف كتابا كاملا في نقض المنطق اليوناني.

بل إن الفاحص المتأمل يجد أن الفلسفة اليونانية لم تعطِ للعلم مضمونه الحقيقي، بما هو علم قابل للتطور والاستمرار، حيث أكدت أن العلم الذي وصلت إليه لا يمكن تجاوزه، وأدى ذلك إلى تحجر مفهوم العلم، إذ أصبح مفهوم العلم مقصورا على تعلم وتعليم ما جاء به أفلاطون وأرسطو، وبذلك يتوقف الإبداع، ويحل محله الاجترار، انظر: المرزوقي، أبو يعرب. **مثالية الكلي في الفلسفة العربية**، تونس: جامعة تونس، 1994، ص140. خلاصة ما تقدم أن الفلسفة الأرسطية ليست بالشكل الذي صوره دي بور.

[32] الشافعي، حسن محمود. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991، ص173-174.

والقياس الكلامي، وإن ظهر خلاف فهو ناتج عن الموضـوع الـذي يبحـث فيـه العلمان:علم الكلام وعلم الأصول.[33] ولكن إذا كان هذا المنهج يرجع في أصـله إلى الأصوليين، وكان الشافعي المؤسس الرسمي للأصول في كتابه " الرسـالة"، لكـن ألا يمكن أن يكون الشافعي قد استعار هذا المنهج من الفكر اليوناني الأرسطي؟ يجاب عن هذا السؤال بأن الناظر في " أسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعر بوجود أيـة علاقة بينها وبين أي دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية."[34]

هذا من حيث نفي تأثر الشافعي بالمنطق الأرسطي بشكل عام، أما عن العلاقة بـين قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي، والتمثيل الأرسطي، فإن هذا الأخـير لم يعرف عند المسلمين قبل بشر بن يونس بن متى [ت:328] الذي ترجم كتاب البرهـان لأرسطو، وهذا الكتاب هو الذي يحتوي على التمثيل الأرسـطي، في حـين اسـتخدم المسلمون هذا القياس قبل ذلك، هذا من الجانب التاريخي. أما من الجانب المضموني فهناك فرق كبير بين التمثيل الأرسطي وقياس الغائب على الشاهد، ولعل أبرز نقاط الخلاف أن التمثيل الأرسطي لا يولي اهتماما بالعلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه، بل يكتفي بمطلق التمثيل (التشبيه)، في حين لا غنى عن العلة في قياس الغائب على الشاهد عنـد علمـاء المسلمين باعتبارها الحجر الأساس في عملية القياس، ولهذا بينوا أن عدم الاشتراك في العلة الجامعة ينسف هذا القياس ويلزم عنه نتائج باطلة[35]. إذاً، قياس الغائب على الشـاهد ذو نشأة إسلامية، وليس في ذلك انتقاص للفكر اليوناني، حتى لو كان هناك تأثير، فهـو لا يتجاوز الاشتراك في الألفاظ، أما من حيث المضامين، والأركان فلا.[36]

---

[33] قارن بين أركان القياس التي ذكر ا سابقا وبين أركا ا عند الأصوليين، وانظر كنموذج للقياس عند الأصوليين: السبكي، تقي الدين أبو الحسن. **الإ اج** في **شرح المنهاج**، تحقيق جماعة من العلمـاء، بـيروت: دار الكتـب العلمية، 1984، ج3، ص37، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمـد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ ،ص280.

[34] المصدر السابق.

[35] أحمد، عطا الله مختار محمود. "مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين"، مصدر سابق، ص278.

[36] أبو سعدة، مهدي حسن. **الاتجاه العقلي** في **مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، القاهرة: دار الفكر العـربي، 1993، ص106-110.

ثالثاً: إسهام القياس في إثبات الصفات الإلهية والعدل الإلهي عند المعتزلة

كون هذا القياس جانبا هاما من العقل الاعتزالي[37] وهذا يظهر من خلال عرض أدلتهم أو نقد أدلة خصومهم؛ فهم عندما يفعلون ذلك يقرون أنهم ينطلقون من العقل، وهم في حقيقة الأمر ينطلقون من قياس الغائب على الشاهد، ونكتفي بذكر إسهام هذا القياس في إثبات الصفات الإلهية عند المعتزلة.

فالناظر في الصفات الإلهية التي أثبتها المعتزلة لله كصفة الوجود والقدرة والعلم والحياة،[38] يرى أن دليلها العقلي هو قياس الغائب على الشاهد، وذلك استنادا إلى العلة الجامعة بين الشاهد/ المقيس عليه والغائب/ المقيس، وهذه العلة "هي المعنى الذي يقتضي الحكم".[39]

فقد ذكرنا عند الحديث عن العلة أن هناك أربعة جوامع تجمع بين الغائب والشاهد، ومن هذه الجوامع الجمع بالدليل، وبناء على هذا الجامع أثبت المعتزلة كل الصفات الإلهية لله أي كونه قادراً عالماً مريداً سميعاً بصيراً، وذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد، ونكتفي بذكر إثبات كون الله قادرا عند المعتزلة استنادا إلى الجمع بالدليل.

فالله عندهم قادر بذاته؛ لأنه "قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا...أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم... ولو لم يصح لم يقع... وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين إحداهما صح منه الفعل، كالواحد منا، والآخر تعذر عليه الفعل كالمريض، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه قادرا، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً، لأن طرق الأدلة لا تختلف

---

[37] لا يفهم من هذا أن المدارس الكلامية الأخرى كأهل السنة مثلا لم تتأثر بهذا، وإنما جاء ذكر المعتزلة سيرا مع منهج البحث.

[38] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص182.

[39] الشيرازي، **اللمع**، مصدر سابق، ص. 104.

شاهداً وغائباً."[40] وكما تجد الجمع بالدليل دليلا على إثبات كون الله قادرا انطلاقـا من الشاهد، فكذلك تجد الجمع بالدليل دليلا على إثبات كون الله عالما وسميعا وبصيرا ومريدا انطلاقا من الشاهد [41]، وبذلك يجتمع التأسيس النظري والتطبيق العملـي في مدى أهمية قياس الغائب على الشاهد في مسائل التوحيد عند المعتزلة اعتمـادا علـى الجمع بالدليل.

وهنا يجدر التنبيه إلى أمرٍ، وهو أن العمل بقياس الغائب على الشاهد، ليس موطن اتفاق من قبل العلماء، فكثير منهم قد عارض هذا القياس لأنه وراء نفي وتأويل بعض الصفات الإلهية، والذين عارضوا هذا القياس استبدلوا عوضا عنه قياس الأولى، وخـير من وضح هذا الأمر ابن تيمية رحمه الله، حيث يقول: "وهـو[أي قيـاس الأولى] أن يكون الحكم المطلوب، أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه مـن القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن، وذلـك أن الله سـبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول، الذي تستوي أفراده ولا تحت قيـاس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في نفسه المذكورة بأسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى كما قال ولله المثل الأعلى، فإنه من المعلوم أن كل كمالٍ ونعتٍ ممـدوح لنفسـه، لا نقص فيه، يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثة، فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن يـ ه عنـه، بعـض المخلوقات المحدثة الممكنة، فالرب الخالق ... أولى بأن ي ه عنه".[42]

يتضح مما سبق أن عدم الأخذ ذا القياس من قبل الإمام أحمد وغيره أنه يقود إلى

---

[40] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص151-152.

[41] انظر في هذه الصفات: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سـابق، ج5، ص219-220، 240-242، وانظر، الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **ا موع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص 113-115، 121، 131، الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص157-158، 161، 168، 203.

[42] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد. **شرح العقيدة الأصفهانية**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960، ص 73.

تشبيه الله بمخلوقاته، حيث يؤدي إلى إثبات الصفات لله كصفة العلم وغيرها انطلاقـاً من المخلوق، وكذا نفي بعض الأشياء عن الله انطلاقا من المخلوق، وهذا ما سيتضح معنا في نفي المعتزلة لرؤية الله يوم القيامة. والسبب الرئيس وراء المعارضة أنه يقود إلى نفي الصفات الخبرية أو تأويلها، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي حمل اليد في قوله تعالى: "بلْ يداه مبسوطتان" (المائدة: 64) على معنى النعمة، وحمل "اليمين" في قولـه تعـالى: "والسماوات مطْويات بيمينه" على معنى القوة [43]، وقد وضع ذلك تحت مبحث نفي الجسم عن الله، وتصور الجسم لا يكون إلا من خلال قياس الغائب على الشاهد. وفي هذا السياق يقول ابن تيمية :" وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصـفات لظنـهم أنـها تستلزم التجسيم"[44].

ونفي هذه الصفات عند المعترضين على هذا القياس هو تعطيل لصفات الله، وخير من تبنى هذا الاتجاه ودافع عنه ابن تيمية، فقد ناقش من نفى الصفات أو أولها في أكثر من موضع في كتبه، مبينا أن من استخدم هذا المنهج، يستخدمه في مواطن ويتركه في مواطن أخرى، وهذا خلل في المنهج، فإذا كان نفي الصفات الخبرية جاء خوفا مـن الوقوع في التجسيم، فإنّ الصفات الذاتية من السمع والبصر والعلم تقود إلى التجسيم، يقول ابن تيمية:" وقال المثبتون للصفات الشرعية لنفاة الـ لمـاذا نفيـتم أن الله يرضـى ويغضب ويحب ويفرح ونحو ذلك مما نطق به الكتاب والسنة، قالوا لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والتشبيه، فإنا لا نعقل الغضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام أو ما يحصل عنه الغليان، وكذلك سائرها، قالوا وكذلك إثبات السمع والبصر والكـلام والإرادة ونحو ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنا لا نعقل الإرادة إلا ميل المريـد إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره أو ما يلازم هذا المعنى وإلا فإرادة المراد الذي لا ينفـع صاحبه ولا يضره لا يعقل في الشاهد."[45]

إذاً اعتمد المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات الإلهية مـن

---

[43] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص228.

[44] ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، مصدر سابق، ج1، ص97.

[45] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد. **كتاب الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط2، بيروت: مؤسسة الريان، 1406، ج2، ص36.

القدرة والعلم... وكان هذا القياس وراء تعطيل الصفات بنظر ابن تيمية، وسيتضح أثر هذا القياس أكثر في المبحث الثاني.

رابعاً: أثر القياس في العدول عن السنة النبوية

سنذكر هنا بعض النماذج المتصلة بالسنة النبوية التي تدل على أثر هذا القياس في عملية العدول عن السنة، سواء أكان هذا العدول كليا، ويتمثل ذلك برد الحديث جملة وتفصيلا، أم جزئيا، ويتجسم ذلك في عملية التأويل، أي إبعاد الدلالة الأصلية وتعويضها بدلالة أخرى، مع ملاحظة أن هذا العدول يرد باسم العقل، وعند التمعن فيه نجده قياس الغائب على الشاهد، وهذه النماذج هي: الرؤية، وشفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي، والصراط، والميزان، وذبح الموت.

1. قياس الغائب على الشاهد وصلته بالعقل والرؤية:

ففيما يتصل بعلاقة هذا القياس بالرؤية، وإطلاق كلمة العقل عليه، يقول القاضي عبد الجبار: "قد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية"، ثم شرع بتفصيل الدليل الذي جاء: "من جهة العقل... [وهو] أن من شأن أحدنا أنْ لا يرى إلا إذا كانت له حاسة صحيحة، ولا يكفي ذلك دون أنْ يكون المرئي مقابلا لحاسته،إنْ كان إنما يراه بلا واسطة،أو يقابل ما قابل حاسته إنْ كان يرى بواسطة هي المرآة... فإذا ثبتت هذه الجملة، وكان من حق الرائي منا ألا يرى إلا ماهو مقابل لنا، وكانت هذه القضية [قضية المقابلة] فيه تعالى ممتنعة، فيجب أنْ تمتنع رؤيته."[46]

ما قاله القاضي هنا يكشف عن عملية القياس بتفاصيلها، كما لا بد من ملاحظة أن هذا القياس جزء من مكونات العقل الاعتزالي،و جزئيات هذا القياس الذي نلمحه في نص القاضي واضحة. ويمكن إبراز هذا القياس وتوضيحه من خلال تطبيقه على دليل منع الرؤية الذي ذكره القاضي، فالمقيس عليه هو المرئيات الموجودة التي يراها

---

[46] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص208. الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص248-249.

الإنسان، والمقيس هو رؤيتنا لله، والعلة الجامعة هي أن ما نراه ينبغي أن يخضع لشروط معينة هي: كون حاسة البصر صحيحة،وكون المرئي في مقابل الرائي أو في حكم المقابل، وهذه الشروط لصحة الرؤية ينبغي- في نظر القاضي- أن تطبق على الله، وبناءً على ذلك ينبغي أنْ نراه إذا وجدت هذه الشروط، وهذا هو الحكم. ورؤيتنا له تعالى تجعل منه جسما، والجسمية ممتنعة في حقه، وهذا معنى قوله السابق: "وكانت هذه القضية فيه تعالى ممتنعة»، وإذا كانت الجسمية في حقه ممتنعة فيجب أنْ تمتنع رؤيته، ولا ننسى أن القائس هنا هو القاضي عبد الجبار، وبذلك تكتمل هذه الأركان.

إذاً، القول برؤية الله في نظر المعتزلة يؤدي لا محالة إلى أنْ يكون الله جسما على غرار المرئيات، وهذه الخشية -الرؤية تسوق إلى التجسيم- جاءت صريحة في قول القاضي: "إن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم"[47] وفي قول الزمخشري [ت:538] في تعليله لنفي الرؤية بالأبصار: "لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة...كالأجسام."[48] إذاً، أنكرت المعتزلة الرؤية تنزيها لله تعالى حتى لا يؤدي ذلك إلى الجسمية، وذلك لأن ما نراه لا يكون إلا جسما؛ فالقول برؤيته تعالى يجعله مماثلا للمرئيات، وهذا هو عين قياس الغائب على الشاهد. وقد ذكر الغزالي[ت:505] دليل المعتزلة السابق ثم قال: " وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم،ينبغي أنْ لا يعلم غيره إلا على وفقه" [49] وهذا هو قياس الغائب على الشاهد[50] هذه الخشية من المعتزلة هي الأساس النظري وراء العدول عن أحاديث الرؤية،فهي في نظرهم لا تتفق مع العقل،ويقصد بالعقل في هذه القضية قياس الغائب على الشاهد، وهذا بين من قول

---

[47] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سابق، ج4، ص140.

[48] الزمخشري، أبو القاسم جار الله. **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ج2، ص52، عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ لَا تدركُهُ الْأَبصار وهو يدرك الْأَبصار وهو اللطِيف الْخبِير(103)﴾ (الأنعام: 103).

[49] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق موفق فوزي الجبر، دمشق: دار الحكمة، 1994، ص73.

[50] للتوسع في هذا الموضوع، انظر: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سابق، ج4، في الاعتراض على من يقول بالرؤية، ومحاولة الاستدلال على عدم حصولها بالعقل والنقل.

القاضي السابق: "وقد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية."

ثم استدل بالعقل على هذا النفي، وكان دليله القياس، مع ملاحظة أن العقـل-في النقل السابق-مقدم في الاستدلال على النقل،ومفاد هذا أن العقل، أي قياس الغائـب على الشاهد، في المرتبة الأولى، وأهمية هذا الترتيب تظهر من خلال العدول عن السمع ليتفق مع العقل؛ أي قياس الغائب على الشاهد، والعدول عن السمع في هذه القضـية واضح، يقول القاضي عن حديث من أحاديث الرؤية: "إن هذا الخبر يتضمن...التشبيه لأنا لا نرى القمر إلا مدورا عاليا منورا،ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب أنْ نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ" [51]، ويقول عن أحاديـث الرؤية كلها: "إن ما رووه من الأخبار كلها يوجب التشبيه" [52] فيظهر هنا أن عمليـة العدول، عن الروايات جاءت خشية أن تسوق الرؤية إلى التشبيه والتجسيم، ولـيس ذلك إلا قياساً للغائب على الشاهد، أي أن هذا العدول الكلي عن أحاديث الرؤيـة جاء من تأثير هذا القياس على العقل المعتزلي، حتى أصبح جزءاً منـه، ولهـذا فهـم يرفضون الرؤية انطلاقا من الأدلة العقلية التي في حقيقتها ترجع إلى هذا القياس.

والعدول هنا جاء عن الحديث، وهو أحد شِقي السمع، ويكتمل هـذا العـدول بشقيه عندما نضيف إلى ذلك عدولهم عن دلالة القرآن،يقول القاضي في تفسيره لقوله تعالى:﴿وجوه يومئِذٍ ناضِرةٌ(22)إلى ربها ناظِرةٌ﴾ (القيامة: 23) إن« النظر إلى الله تعالى لا يصح؛لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبا لرؤيته، وذلك لا يصح إلا في الأجسام،فيجب أنْ يتأول على ما يصح النظر إليه وهو الثواب،كقوله تعـالى: ﴿واسأَلْ الْقَريةَ الِتي كُنا فِيها﴾ (يوسف: 82) فإنا تأولناه [أي تأول السؤال وذلـك بحمله على أهل القرية] لصحة المسألة منهم."[53]

إذاً، حمل القاضي آية الرؤية على معنى سؤال القرية،فلما كانت القرية بـذا ا لا

---

[51] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص268.

[52] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سابق، ج4، ص230.س

[53] القاضي عبد الجبار،ت يه القرآن عن المطاعن: سورة القيامة، ط, الشركة الشرقية للنشر والتوزيع،دار النهضـة الحديثة،بيروت ص:486.

تسأل باعتبارها بناءً، كان المعنى أهل القرية، ولما كان الله لا ينظر إليه بالأعين كان المعنى ناظرة إلى ثواب ر ا،والذي يعنينا من هذا أن الذي دفع إلى التأويل هو الخشية من التجسيم، وفهم النظر على أنه يقود إلى التجسيم استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد، وهذا الأخير هو العقل، وعلى ضوء العقل أُولت آية الرؤية. فنخلص من ذلك إلى القول إن السمع/ المنقول [القرآن والسنة] لا بد أن يؤول ليتفق ودلالة العقل/قياس الغائب على الشاهد.

2. قياس الغائب على الشاهد وصلته بالعقل والشفاعة:

ساهم هذا القياس في العدول عن أحاديث الشفاعة للعصاة من أمة محمد ﷺ الذين أدركهم الموت قبل أنْ يتوبوا، وكذا الأحاديث التي فيها خروج العصاة من النار، التي جاءت غير مقترنة بالشفاعة؛ لأن أحاديث الشفاعة والخروج من النار يفيدان عدم استمرارية العقاب في حق العصاة، حيث ينقلون من التعذيب إلى التنعيم،وهذا يتعارض مع ما تراه المعتزلة من أن العاصي إذا مات،وكانت معصيته من الكبائر ولم يتب قبل موته، فإنه فاسق، وهو يستحق العقاب المستمر الذي لا انقطاع فيه،وهو "يخلد في النار ويعذب فيها أبدا."[54]

والأساس النظري لاستحقاق العاصي العقوبة، وبالتالي الخلود المستمرفي النار، هو قياس الغائب على الشاهد، وأقوال المعتزلة في هذا السياق كثيرة أقتصر منها على نموذجين: الأول: متصل بعدم جواز الشفاعة. والثاني: متصل باستمرارية العقوبة. أما فيما يخص الأول، فيرى المعتزلة أن الشفاعة للعاصي نوع من الإثابة، والعاصي لا

---

54 الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص666. واستدلوا على تخليده بالعقل والنقل، انظر: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص656-665. الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مصدر سابق، ص209-210، الجشمي، الحاكم. **تحكيم العقول** في **تصحيح الأصول**، مصدر سابق، ص220-222. وتخليد مرتكب الكبيرة في النار إنْ لم يتب هو مذهب الزيدية والإباضية، وأدلتهم هي أدلة المعتزلة،انظر: الفضيل علي عبد الكريم، الزيدية نظرية وتطبيق، ط. جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط. الأولى:1405هـ/1985م.. ص. 78، أعوشت بكير بن سعيد، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، ط. الثانية. ص.79.

يستحق الإثابة" وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح،والله تعالى لا يفعل القبيح" [55]، لكن ما الدليل على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟ يجيب القاضي بالقول: إن الثواب« يستحق على طريقة التعظيم والإجلال، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق؛ ولهذا لا يحسن من الواحد منا أنْ يعظم أجنبيا على الحد الذي يعظم والده"[56] أي أن الأجنبي لا يستحق التعظيم كالوالد،فإذا عظم الولد والده والأجنبي على درجة واحدة كان الولد فاعلا للقبيح، لأنه ساوى بين من يستحق التعظيم وهو الوالد، وبين من لا يستحق التعظيم وهو الأجنبي،وكذا الشفاعة للعاصي تجعله مساويا للطائع، والمساواة بين ذلك قبح؛ لأن الطائع يستحق الثواب، والعاصي لا يستحق الثواب بل يستحق العقاب. وقريب من هذا قوله أيضا: إن "الشفاعة للفساق الذين ماتوا على الفسوق،ولم يتوبوا، تتنّزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير، وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذا هاهنا"[57] فيتضح بجلاء أن المعتزلة ينطلقون من الشاهد، ويلحقون به الغائب، وما يقبح في الشاهد يقبح في الغائب.

أما فيما يخص قول المعتزلة باستمرارية العقوبة،وبالتالي عدم الشفاعة والخروج من النار، فهو: "أن العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معا، ويزولان معا...حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما، ويسقط الآخر"،[58] ولكن ما الدليل على أن الذم يستحق دائما،حتى نحكم بالترافق بينه وبين العقاب؟

يرى القاضي أن الجواب عن هذا السؤال "لا يقع فيه إشكال،فمعلوم أن من لطم والده، وكان مصرا عليه، يحسن منه ومن غيره أنْ يذمه على ذلك الصنيع دائما"[59] فكما يحسن ذم اللاطم في هذا المثال بشكل دائم، فكذا يحسن ذم العاصي -الذي ارتكب كبيرة ولم يتب- على الدوام، وإذا حسن ذمه حسنت عقوبته،للتلازم بينهما،

---

[55] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص667.

[56] المصدر السابق، ص667.

[57] المصدر السابق، ص688. وهذا الدليل موجود في كتابه " الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مصدر سابق، ص209. وأسنده القاضي إلى أبي علي الجبائي.

[58] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص667.

[59] المصدر السابق، ص668.

وإذا حسن هذان،فمن القبح ترك ما يحسن. هذا ما أراد القاضي قوله، وأدلته السابقة واضحة -فيما أحسب- في استنادها على القياس،أي ما غاب ينبغي أنْ يكون على وفق ما علم وشوهد.

ولابد من التأكيد أ م عندما يستدلون ذا القياس على عدم الشفاعة، فهم يستدلون به على أنه دليل عقلي؛ وهذا ما يجعل هذا القياس جزءً من مكونات العقل الاعتزالي. وقد لاحظنا فيما يتصل بالشفاعة أن إثبا ا عند المعتزلة يخرم القول باستمرارية العقاب، وإذا لم يستمر العقاب كان ذلك نوعا من التفضل على العصاة، أو إثابتهم "والعقل قد دل على أن لا ثواب لهم"[60] وهذا العقل هو القياس.

3. قياس الغائب على الشاهد وصلته بالعقل والميزان:

ذهب جمهور أهل السنة إلى أن الأعمال التي يفعلها الإنسان توزن يوم القيامة بميزانٍ مادي، واستدلوا على ذلك بظاهر القرآن وبصريح بعض الأحاديث،[61] وإلى هذا ذهب جمهور المعتزلة، في حين ذهب بعض المعتزلة وبعض أهل السنة إلى أن الميزان حيثما ذكر كان المقصود به إظهار العدل الإلهي، والدليل الذي اعتمد عليه هؤلاء قياس الغائب على الشاهد، وقد بين القاضي دليلَهم بقوله: "إن أعمال العباد طاعا م ومعاصيهم [وهي] أعراض لا يتصور فيها الوزن".[62] فالحكم عليها بأ ا أعراض وبالتالي لا توزن، هو إلحاق للغائب بالشاهد، لأن المشاهد هو الوزن للمادة وليس للعرض، فالعرض لا يقوم بذاته، ولذا نعجز عن وزن أعمالنا التي هي طاعات أو معاصي، فلا ميزان للشجاعة والصدق والكذب والقتل... لأ ا أعراض قائمة بنا،

---

[60] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مصدر سابق، ص209.

[61] كقوله ﷺ: "كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده" البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تعليق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، 1987، ج5، ص، 2352، حديث رقم (6043).

[62] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص735، وانظر: الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مصدر سابق، ص204، وانظر أيضا زرزور، عدنان. **الحاكم الجشمي ومنهجه** في **تفسير القرآن**، دمشق: مؤسسة الرسالة، 1971، ص246.

ومثل ذلك في الآخرة، لا توزن هذه التصرفات، هذا ما أراد قوله من أنكر وزن الأعمال، وما هو إلا إلحاق للغائب بالشاهد، أي ما لم يعلم بما علم، وإنما يثاب أو يعاقب فاعل هذه التصرفات بالنظر إلى آثارها لا بوزن ذواتها.

4. قياس الغائب على الشاهد وصلته بالعقل وبتمثل الموت على هيئة كبش وذبحه:

ورد عن النبي ﷺ أن الموت يتشكل بهيئة كبش وأن الله يذبحه، وفي ذبحه إشارة إلى خلود أهل الجنة وأهل النار من ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: "يجاءُ بِالْموتِ يوم الْقِيامةِ كأنه كَبش أملَح، زاد أبو كُريبٍ فَيوقَف بين الْجنةِ والنارِ، واتفَقَا فِي باقِي الْحدِيثِ، فَيقَالُ: يا أَهلَ الْجنةِ هلْ تعرِفُونَ هذَا؟ فَيشرئِبونَ وينظُرونَ ويقُولُونَ نعم،هذَا الْموت، قَالَ ويقَالُ يا أَهلَ النارِ هلْ تعرِفُونَ هذَا ؟ قَالَ فَيشرئِبونَ وينظُرونَ ويقُولُونَ نعم، هذَا الْموت، قَالَ فَيؤمر بِهِ فَيذْبح، قَالَ ثُم يقَالُ يا أهل الْجنةِ خلُود فَلا موت، ويا أَهلَ النارِ خلُود فلا موت" [63].

فقد رد القاضي عبد الجبار هذا الحديث وأمثاله، استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد، ووجه الاعتراض أن الذبح في المشاهد يقع على الأجسام، وليس على الأعراض فالموت عرض لا يقوم بذاته، بل بغيره كقيامه بالإنسان والحيوان، ومثله مثل الصحة، والحياة...وما كان كذلك لا يذبح، فيقاس عليه الغائب، يقول القاضي في رده على من قال بذبح الموت: "وتعلقوا فيه[في ذبح الموت] بخبر يروى عن النبي ﷺ أنه قال: يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش...ثم يذبح ... ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه" [64].

والإضراب عنه، لأن القول بذبح الموت قول غير معقول في نظر القاضي، وفي هذا السياق يقول القاضي: «ثم العجب من ابن أبي بشر [يقصد الأشعري] أنه رام بصدره ذلك [إشارة إلى ذبح الموت] بما يشبه قلة دينه، فقال :عن الموت يموت أيضا، وأنه

[63] النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، حديث رقم 2849.

[64] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص546.

يؤتى به يوم القيامة في صورة كبش أملح، وإذا انتهى الكلام إلى هذا الحد، فـالكف أولى"[65] والكف أولى، لأن هذا الكلام في نظره خارج عن حد المعقول، وخروجه عن المعقول لأن الموت عرض، والعرض لا يذبح لا شاهدا ولا غائبا. يفهم من كلام القاضي أن فيه رداً للأحاديث الواردة في ذبح الموت، والأساس النظري الذي استند إليه في ذلك أن الموت عرض، والعرض لا يذبح، ويبدو أن القاضي لم يسع إلى تأويل الذبح، لأن التأويل يجر إلى التعسف في هذا الموضع،والقاضي لا يستسيغ ذلك.

وقد عبر الغزالي [ت:505] عن رأي من أنكر ذبح الموت، وفي هذا يقول: "وإذا سمعت أن الموت، يؤتى به في صورة كبش أملح، علمت أنه مؤول؛ إذ الموت عرض، لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح، إذ الأعراض لا تنقلب أجساما، ولا يذبح الموت، إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما له رقبة ولا بدن، فإنه عرض أو عدم عند من يرى أنه عدم الحياة، فإذا لا بد من التأويل."[66] ونحن نأخذ من هذا النص معطيين: فالأول: فيه دلالة على أن من اعترض على هذا الحديث -ومنهم القاضي عبد الجبار-اعترض عليه استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد،ذلك لأن الموت إما أنه عرض وهذا هو الراجح من كلام الغزالي، ولذا نراه يستند في ضرورة التأويل إليه، والعرض لا يقوم بغيره، وإما أنه عدم، والعدم لاوجود له، وسواء كان عرضا أو عدما فإنه لا يذبح وهذا هو المعهود في الحياة الدنيا، وهذا بعينه قياس الغائب على الشاهد.. أما الثاني: فمن أول هذا الحديث -ومنهم الغزالي- استند على نفس الدليل نفسه الذي استند عليه من رد الحديث، وهو القياس، فلما كان الموت عرضا، والعرض لا يقع عليه الشيء والذبح... كان لابد من تأويله، والتأويل أولى عند الغزالي من رد الحديث، أما منهج المعتزلة فيقتضي رد هذا الحديث، لأن المعتزلة «لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد"[67]، ولذا لم يقولوا بتأويله، والغزالي الذي ذهب إلى تأويل الحديث لم يستطع

---

[65] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص333.

[66] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **قانون التأويل**، دمشق: دارالفكر، 1996 ص583.

[67] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني**، مصدر سابق، ج4، ص233.

الخروج من التعسف، حيث رأى أن تمثل الموت بصورة كبش لا يعد وجوده وجـودا ذاتيا حقيقيا، كوجود الشمس والقمر،وإنما وجوده وجود حسي " يختص به الحـاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم" [68]

فيفهم من هذا أن الموت لا يتمثل بهيئة كبش، يدرك من قبل أهل الجنة والنـار، وإنما هو موجود في أذهانهم لا في الخارج، ولكن كيف أول الغزالي الحـديث؟ يـرى الغزالي أن الموت بالصورة التي صورها الحديث يكون " موجـودا في حسـهم لا في الخارج،ويكون سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك؛ إذ المذبوح ميـؤوس منه»[69]. هذا التأويل فيه إيغال في التعسف، فلماذا يتصورونه في مخيلتهم علـى هيئـة كبش، وليس على هيئة حيوان آخر؟ ولماذا كان لونه أملح، ولم يكن غير ذلك؟ ثم إن ألفاظ الحديث تأبى هذا التصور، فهناك مجيء وهناك ذبح، وهناك مخاطبة لأهل الجنـة، ولأهل النار، وهناك ردود منهما، كل ذلك يبعد أن يكون الأمر مجرد إحساس. ويبدو أن المعتزلة شعرت أن هذا الحديث لا يمكن تأويله، فقاموا برده انسجاما مع منـهجهم القائم على عدم التعسف في تأويل الحديث، لأن الحديث« إن لم يمكـن تأويلـه إلا بتعسف لم يجز أن يكون النبي قاله على ذلك الوجه" [70]، أي عدم صـحة الحـديث بالشكل الذي رواه الراوي. بينما ذهب جمهور أهل السنة إلى أن الموت، وإن كـان عرضاً، فلا مانع أن يجعل الله منه جسما، وأن يقع الذبح على هذا الجسـم إعلامـا بالخلود[71].

إذاً كان القياس السبب وراء رد الحديث عند القاضي عبد الجبار[72]، وتأويله عند

---

[68] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، دمشق دارالفكر، 1996، ص240.

[69] المصدر السابق، ص241.

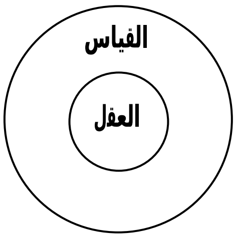
[70] البصري، أبو الحسين. **المعتمد**، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ج2، ص153.

[71] المباركفوري، أبو العلي محمد بن عبدالرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بـيروت: دار الكتـب العلمية، 2001، ج7، ص235.

[72] بينما اعترف الزمخشري بصحة الحديث الوارد في تحول الموت إلى كبش، انظر: الزمخشري. **تفسير الكشـاف**، مصدر سابق، ج3، ص17، عند تفسيره لقوله تعالى﴿ وَأَنذِرهم يوم الْحسرةِ إِذْ قُضِي الْأَمر وهم فِي غَفْلَةٍ وهم لا يؤمِنونَ﴾ (مريم: 39).

الغزالي، والذي أراه عدم استبعاد تشكل الموت بأي شكل، إذا نظرنا إلى الموت على أنه أمر وجودي مغاير للحياة، أي هو خلق من خلق الله، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك: 2)، وليس هو كائن بذاته، وهذا الأمر يسهل تقبله إذا نظرنا إليه بهذا الشكل، وإماتة الله الإنسان في أغلبها كما هو ملاحظ عبارة عن زرع الأسباب المؤدية إلى الموت، فليس ببعيد أن يجسم الله من هذه الأسباب شكلا يريده، ثم يتم ذبحه ليزداد يقين أهل الجنة وأهل النار بالبقاء والخلود.

وبعد ذكر ما تقدم نخلص إلى تأكيد العلاقة الوطيدة بين العقل والقياس، وهذه العلاقة ليست علاقة تقابل، بل عد القياس جزءاً لا يتجزأ من العقل، وبالتالي تكون العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق؛ فالعقل أعم مطلقا من القياس باعتبار أنه يشمله ويشمل غيره، والقياس أخص مطلقا من العقل باعتبار أن كل ما كان من القياس فهو من العقل، وبالتالي لايخرج فرد من أفراد القياس من دائرة العقل. ويمكن أن نمثل للعلاقة بينهما بدائرتين إحداهما وهي العقل تحيط بالأخرى التي هي القياس، ويمكن أن تكون الدائرتان على هذا الشكل:



ولا بد من التأكيد أن هذا القياس لم يكن تأثيره محصورا على مستوى الحديث، بل أثر في دلالات القرآن، حيث نجد أن المعتزلة تؤول الآيات التي تصور الغائب على خلاف الصورة التي أمامنا، وبالتالي لا يمكن أن يكون الغائب مخالفا للصورة التي تقع أمامنا. ولتأكيد ما قلناه بشكل تطبيقي نقتصر على نموذجين من تفسير الزمخشري، لإثبات مدى تأثر المعتزلة بهذا القياس. ففي سؤال الله تعالى لجهنم: يقول الزمخشري [ت: 538] عند قوله تعالى:﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾

(ق:30) "وسؤال جهنم وجوا ا من باب التخييل، الذي يقصد به تصـور المعـنى في القلب وتثبيته[73] "فمن الملاحظ أنّ حمل سؤال جهنم وجوا ا على معنى التخييل، على خلاف الظاهر من النص، فالظاهر هنا غير مستبعد، وهو أن يقع السؤال والجـواب، فالقدرة الإلهية صالحة لخلق ذلك في النار، ولا يعنينا هنا مناقشة رأي الزمخشري بقـدر ما يعنينا، أثر هذا القياس في عملية العدول عن ظاهر النص، والعدول هنا جاء قياسـا لحالة غائبة، وهي النار يوم القيامة على حالة مشاهدة، وهي نار الدنيا، ولما كانت نار الدنيا لا تعي ولا تتكلم فلتكن كذلك نار الآخرة[74].

وفي خطاب الله للسموات والأرض: يقول الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ثُم استوى إِلَى السماءِ وهِي دخانٌ فَقَالَ لَها ولِلأَرضِ ائْتِيا طَوعًا أَو كَرهًـا قَالَتـا أَتينـا طَائِعِين﴾ (فصلت: 11) "ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيـان وامتثالهمـا أنـه أراد تكوينهما، فلم يمتنعا عليه...وهو من ا از الذي يسمى التمثيل، ويجوز أن يكون تخييلا ... والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لاغير، من غير أن يحقق شيئا من الخطاب والجواب" [75]. وما قلناه في الآية السابقة ينطبق على هذه الآية.

خامساً: القيمة العلمية لهذا القياس:

لا بد من الاعتراف أنه يستعصي علينا أن نقدم تقويما علميا لهذا القيـاس الـذي استخدمه المعتزلة، وسار على جهم الأشعرية[76] والماتريدية[77]، لأن الأمر يسـتدعي

---

[73] الزمخشري. **تفسير الكشاف**، مصدر سابق، ج4، ص397.

[74] لم يكن الزمخشري يسير على قاعدة مطردة ففي حين يحمل آية سؤال الله لجهنم وجوا ا على معـنى التخيـيل ويبعدها عن المعنى الحقيقي لانجده يذهب هذا المذهب عند تفسيره لقوله تعالى :« قُلْنا يانار كُونِي بردًا وسلَامًا علَى إِبراهِيم﴾ (الأنبياء: 69) حيث رأى أن جبريل ناداها" الزمخشري. **تفسير الكشاف**، مصدر سـابق، ج3، ص123، مع أن قوله جبريل نادها على خلاف الظاهر، ولكن ما يهمنا هنا هو عدم حمل هذه الآية على معنى التخييل كما حمل الآية السابقة مع أن الملحظ واحد.

[75] الزمخشري. **تفسير الكشاف**، مصدر سابق، ج4، ص184.

[76] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **كتاب اللمع** في **الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حمودة غرابـة، القاهرة: مطبعة مصر، 1955، ص24-25. الباقلاني، **تمهيد الأوائل**، مصدر سابق، ص32، الغزالي. **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، مصدر سابق، ص100. وانظر، الطعان، أحمد إدريس. **منهج الأشاعرة** في **مجادلة علمـاء الملـل المخالفة**، (رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة) ص190-203.

دراسة تخصصية يقتصر البحث فيها على القيمة العلمية لهذا القياس عند المعتزلة، ومع هذا سأحاول إعطاء فكرة عن مكانته بما يتسع المقام له. إذ يبدو أن الدافع لهذا القياس الذي استخدم في مقام الإلهيات أكثر من غيره هو محاولة الكشف عما هو مجهول بالنسبة للقائس، وهذا الأمر واضح من خلال تعريفه كما سبق، إذ هو عبارة عن إلحاق ما لم يعلم بما هو معلوم، ليكون غير المعلوم معلوما من خلال قياسه على المعلوم،وهنا لا بد من التساؤل: هل هناك داع لمعرفة ما هو مجهول حتى نتعرف بالقياس على المعلوم؟.

فليس ثمة داع للخوض في هذا القياس فيما يتصل بالإلهيات، لأن ما هو مجهول منها لا يعد ذا قيمة، ولو كان ذا قيمة، لما تركه الله غامضا. وهذا الجواب يستند على جانب نظري وآخر تطبيقي

ففي الجانب النظري لا يعد هذا القياس مفيداً فيما يتصل بالإلهيات وهذا الجواب يستند على عدة معطيات، منها: أن هذا القياس استخدم بين المتكلمين أنفسهم، وقلما استخدم بين علماء المسلمين، وأرباب الملل المخالفة، وهذا واضح من خلال المعتزلة أنفسهم، فقد صرحوا أنه أكثر ما يستخدم في الصفات الإلهية، والعدل الإلهي [78]، والبحث في هذين المحورين يختص بالمسلمين أكثر من غيرهم [79]، وكذا استخدمه الأشعرية والماتريدية في إثبات الصفات الإلهية [80]، وإذا كان أكثر استخدامه بين المتكلمين فلا داعي له، لأن هذه القضايا التي نريد التوصل إليها؛ إما أن نجدها في القرآن وإما أن لا نجدها، فإن كانت موجودة فلا داعي للخوض فيها؛ لأن القرآن

---

[77] الماتريدي، أبو منصور. **التوحيد**، تحقيق فتح الله خليف، ط2، بيروت: دار المشرق، د.ت، ص45، النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. **تبصرة الأدلة**، تحقيق حسين آتاي، أنقرة: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، 1993، ج1، ص188-189.

[78] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص165-166.

[79] زيادة في الإيضاح، انظر في الصفات الإلهية عند المعتزلة في كتاب الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص182-212 تجد أن إثبات هذه الصفات كأنه جاء للرد على الأشعرية، وانظر الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المغني** في **أبواب التوحيد والعدل**، ص301-605 تجد أكثر مباحثه ردودا بين المتكلمين.

[80] انظر المصادر الموجودة في حاشية السابقة :رقم:3، 4.

يكفينا مؤونة البحث في هذه القضايا من جهة الجهد المبذول، ومن جهة الضمان في عدم الانزلاق في الخطأ، ولو كانت على قدر من الأهمية لما أعرض الله عن ذكرها.

ولا يفهم من هذا الدعوة إلى الاقتصار على ما ورد في القرآن فقط في كل المسائل المتصلة بالإلهيات، بل المقصود هنا أن ما كان محصورا بين المسلمين، وكان من القضايا المتصلة بالصفات الإلهية فلا داعي للخوض فيها، إن لم يرد ذكر ذلك في القرآن.

أما المعطى الثاني: فهو أنه أكثر الصفات الإلهية وقضايا العدل التي ذكرها المتكلمون، ذكرها الله في القرآن، ولهذا نجد أن الله أسند لنفسه القدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والحياة، وهذه هي أبرز الصفات التي حاول المتكلمون إثبا ا بالاستناد إلى هذا القياس. والوقوف على هذه الصفات، كما ذكرها القرآن، هو المنهج السديد في هذه المسائل ما دامت هذه القضايا مطروحة بين المتكلمين المسلمين،أي أن هذه القضايا لا تحتاج إلى أدلة إضافية للإيمان ا، فيكفي أنْ تؤمن بالله لتؤمن من بعد بكل ما ذكره الله من صفات ومغيبات، ولعلنا نجد في منهج القرآن تعزيزا لما قلناه؛ حيث نلحظ أن القرآن عندما يخاطبنا في مسائل غيبية، كوجود الجن والملائكة والجنة والنار، لايحاول أن يثبتها بالأدلة، بل أغلب ما يذكره يندرج في إطار الوصف لهذه الغيبيات، والوصف ليس إثباتا، ويكفي أن نستدل على هذا أن الله تعالى ذكر الجنة أكثر من مائة وثلاثين مرة، وقد خلا ذلك من أي دليل عقلي على وجودها، وتفسير ذلك أن الله عندما يذكر الجنة يخاطب ا المؤمن، والمؤمن لا يحتاج إلى دليل عقلي لإثبا ا؛ إذ هي فرع مترتب على أصلٍ، وهو الإيمان بوجود الله ووحدانيته، ومن كان أمره كذلك يؤمن بشكل مباشر بوجود الجنة، لأن الإيمان ا فرع عن الإيمان بأن هذا الكلام من الله، وهذا الأخير متفرع عن الإيمان بوجوده، ولذا فهو سبحانه لا يستدل في إثبات الأصل على الفرع. والصفات الإلهية قريبة من هذا الجانب؛ إذ من السهل أن تؤمن بكل الصفات الإلهية التي ذكرها القرآن بمجرد إيمانك بوجوده ووحدانيته

أما إن تجاوزت المسألة المسلمين، وأصبحت القضية مطروحة بين المسلمين والملل الأخرى، فإن هذا القياس مجدٍ، لأن أصل الخلاف لن يكون في أغلبه دائرا حول الصفات وقضايا العدل، بل سيكون متركزا على قضيتين جوهريتين هما الوجود

والوحدانية؛ فمن كان ينكر الوجود أو الوحدانية، فلن يخوض في مسائل الصفات من القدرة والسمع والبصر... ومن كان يؤمن بذلك فمن السهل الإيمان بالصفات لأنها الفرع، وهو ليس بحاجة بعد ذلك أن يدخل في فرعيات هذه الصفات وأحكامها، ككون الصفة عين الذات أم غير الذات، لأنه لا يمكن إثبات ذلك أو نفيه إلا قياسا للخالق على المخلوق، وهذه من العيوب التي جرها قياس الغائب على الشاهد، والجدل بين المتكلمين أنفسهم.

والمعطى الثالث: هو أنه لايمكن إجراء هذا القياس من الناحية التأسيسية، وذلك لوجود المغايرة بين الخالق والمخلوق، فكيف نقيس الخالق على المخلوق، ونحاول أن نثبت لله أوصافا استنادا إلى المخلوق، ولنأخذ مثالا على ذلك صفة العلم؛ كيف نثبت هذه الصفات بالاستناد على علم المخلوق، وعلم الله يغاير علم المخلوق من جميع الوجوه، فعلمه تعالى قديم، وعلم الإنسان حادث، وعلمه تعالى شامل، وعلم الإنسان نسبي قاصر، وعلم الله تعالى باق مستمر، وعلم الإنسان فانٍ، يفنى بفناء الإنسان، وحتى مع وجود الإنسان، فعلمه عرضة للآفات، فكيف نقيس علم الله على علم الإنسان! والحال هذه، وفي هذا السياق يقول الجويني [ت: 478]: "فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له... والجمع بالحقيقة[81] ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما"[82] وهذا النقد يتجه إلى العلة، فالعلة الموجودة في الشاهد غير متحققة في الغائب، لاختلاف الحقائق المكونة لعلم الإنسان، والأحكام المتصف بها علم الله، وإذا اختلفت الحقائق، فالعلة غير متحققة، وذلك يهدم القياس، لعدم توافر العلة، وهي من أهم أركانه،وهذا النقد -الاختلاف بين الخالق والمخلوق- هو أهم نقد يمكن أن يوجه إلى هذا القياس، فيما يبدو لي.

وقد يعترض على ما قلناه بأن "اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة في سبيل

---

[81] جعل الجويني الجمع بين علم الشاهد والغائب بجامع الحقيقة، وهذه مسألة غير متفق عليها، ولذا فإن الغزالي يجعل ذلك بجامع العلة، انظر: الغزالي. **المنخول**، مصدر سابق، ص53-54.

[82] الجويني، ركن الدين أبو المعالي عبدالملك. **البرهان** في **أصول الفقه**، القاهرة: دار الأنصار، 1980، ج1، ص106.

الجمع بين العلتين؛ لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال، ولكن إلى عموميا ـا، فيقطع ـذا عقلا وعادة وشرعاً، أما عقلاً فلأنا نقطع أن المحل يصير أسود أو أبيض، أو عالما لعموم هذه المعاني،وأما عادة فلأنا نعلم أن زيدا احترق بيته ـذه النار،لا لأنه هذا البيت، ولا لأ ا هذه النار، ولكن هذا بيت وهذه نار، أما خصوص البيت وخصوص النار، فلا صلة لها بالاحتراق؛ وأما شرعا، فإننا نرجم الزاني، لا لخصوص زناه، ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا، فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات أمكن الجمع بالعلـة، وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين"[83].

وخلاصة هذا الاعتراض أن الجمع بين الشـاهد والغائـب لا ينظـر فيـه إلى خصوصيات كل من الغائب والشاهد، بل إلى ما يعم كلاً من الشاهد والغائب، وهو في مثالنا السابق، مطلق العلم دون النظر إلى خصوصيات علم الله من أقدمية وشموليـة وبقاء إذا ما قورن بعلم الإنسان، وإلى خصوصيات علم الإنسان من حدوث ومحدودية وزوال إذا ما قورن بعلم الله؛ أي ينظر إلى القاسم المشترك بين علم الله وعلم الإنسان، والقاسم المشترك هو الإحكام والإتقان في الصنعة من قبل الشاهد والغائـب، بغـض النظر عن جزئيات الإتقان والإحكام ومواضعهما. ويعد هذا الاعتـراض الاعتـراض الوحيد الذي يمكن أن يرد به على النقد السابق للجمع بين الشاهد والغائب، وهذا هو المسوغ لنقل الاعتراض كاملا، غير أن هذا الاعتراض لا يسلم من الخلل، فالمواضع التي استشهد ا تغاير القضية التي نحن فيها، فهو نوع من القياس مع الفارق، كما أن هذه المواضع لم يعتمد فيها على ماهو عام بل على الخصائص المكونة له، ويكفي لإثبـات ذلك الوقوف على بعض الأمثلة التي ساقها المعترض.

فنفْي خصوصية النار والبيت في عملية الإحراق، والوقوف عند مسمى النار ليس سديدا، لأنه ليس كل بيت قابلا للاحتراق ـرد وقوع النار فيه، وليس أي نار حارقة لما يمكن أن نطلق عليه بيت. ويبين ذلك أن النار الحارقة لا بد أن تكون على أوصاف معينة، من القوة والاتساع ...عندما يكون الاحتراق مرتبطا ببيت يعسر على نار قليلة

[83] المرشد، يعبد العزيز عبد اللطيف. **قياس الغائب على الشاهد** في **الفكر الإسلامي**، (رسالة دكتـوراه، كليـة أصول الدين، جامعة الأزهر)، ص67-68.

إحراقه، ولذا عندما تقع عملية الإحراق لبيت مكون سقفه وجدرانه من الخشب، لا نقيس هذه النار الحارقة على نار حرقت بيتاً سقفه مكون من الحديد وجدرانه مشيدة من الحجارة إلا مع تصور الفارق بين النارين، فليس كل نار حارقة للبيت الأول قادرة على إحراق البيت الثاني.

ومثل ذلك الزنا، فلا يقع الجلد أو الرجم إلا ضمن شروط معينة، بل إن مفهوم الزنا نفسه لا يقع إلا مع توافر شروط معينة، ولهذا قد نجلد الزانيين، وقد نجلد الرجل فقط إذا تبين انتفاء الرضى والطواعية من قبل المرأة، لأنه لم يتحقق منها الزنا بالمفهوم الذي يوجب الجلد، وعدم تحقق ذلك يعني أن للخصوصية أثرها، ولعله يقصد بالخصوصية الشكل الذي وقع به الزنا، أي أن الهيئة التي وقع ا الزنا لا أثر لها في العقوبة، وهذا صحيح، لأن الهيئة لا تصلح أن تكون علة للعقوبة، لأ ا وصف غير صالح لتعليق العقوبة عليها، وذلك لاضطرا ا. ولكن هذا المثال لا يصلح دليلا، لأن هذا الخصوص (الشكل) ليس مكونا أساسيا من مكونات الزنا، ولو كان مكونا لما أهمله الشارع، بدليل أن الشارع لم يهمل مسألة الرضى والطواعية عند الزاني، ولذا لا تقع العقوبة على المكره، وليس هذا كمنع قياس علم الله على علم الإنسان، لأن لعلم الله خصوصيته، ولعلم الإنسان خصوصيته، بينما لاخصوصية للهيئة التي يقع ا الزنا، ولذا نجلد الزناة مع إهمال هذه الخصوصية، وهذا ما قصدته بالقياس مع الفارق.

أما في الجانب التطبيقي فلا يمكن تطبيق هذا القياس في الجانب الإلهي، وذلك لعدم وجود ضوابط واضحة في استعماله. ورغم أن المتكلمين قاموا بتطبيقه، إلا أن الناظر في هذه التطبيقات يجد عملية انتقائية في تطبيقه، ولنذكر نموذجا على هذا، وهو رد القاضي عبد الجبار على دليل صفة الكلام عند الأشعري [ت:324] حيث استدل الأشعري على أن الله متكلم بالقياس على الشاهد، فلو لم يكن متكلما لكان موصوفا بضد الكلام من الخرس وغيره، وذلك كالشاهد، فعدم تكلمه دلالة على أنه موصوف بضد الكلام من الخرس وغيره، وشأن الكلام كشأن العلم، فلو لم يكن موصوفا بالعلم لكان موصوفا بضده، وهذا هو حكم الحي فينا، ولم تقم دلالة على خلو الغائب من الكلام وأضداده، كما لم تقم دلالة على خلوه من العلم وأضداده، ولو جاز وجود

حي غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام لجاز، وجود عالم غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام، فلما استحال ذلك فيما بيننا، استحال أن يكـون الله لا متكلمـا، ولا موصوفا بضد الكلام، وإذا استحال ذلك وجب أن يكون الله متكلما.[84]

ومن الواضح أن دليل الأشعري عبارة عن إلحاق الغائب بالشاهد، وقـد ذكـر القاضي عبد الجبار هذا الدليل مختصرا ثم ذكر هذا الاستدلال قائلا« وعندنا أن العلـة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد غير ثابتة في الغايب، وذلك أن أحدنا لا يتكلم إلا بآلة فهي[أي الآلة] إذا اختصت بآفةٍ وضربٍ من ضروب المنع، وصف الحـي بأنـه أخرس، وإن كانت صحيحة."[85] فيرى القاضي أن العلة لا تصلح أن تكون جامعا بين الشاهد والغائب، لأن الشاهد يتكلم بلسانه، والله منزه عن ذلك، والذي أريد الوصول إليه هنا، أن القاضي وقع في عملية انتقاء وانتخاب، حيث سعى إلى إيجاد مبررات لنقد هذا القياس، لأن المعتزلة لا تقول بوجود صفة الكلام، في حين أن هذا القيـاس قـد استخدمه في إثبات كون الله قادرا وعالما وسميعا وبصيرا، والاعتراض الذي وجهه إلى الدليل السابق يمكن أن يوجه إليه، ولنأخذ من ذلك إثبات صفة القدرة الإلهية، فـالله عنده قادر لأنه "قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً... أما الـذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل وهو أجسام العالم... وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشـاهد جملتين، أحدهما صح منه الفعل كالواحد منا، والآخر تعذر عليه الفعل كالمريض" [86].

والناظر في هذا النص لا يجد تفرقة بين هذا الاستدلال لإثبات كون الله قـادرا، وبين استدلال الأشعري، لإثبات صفة الكلام لله، ولكن القاضي لما كـان لا يـرى

---

[84] الأشعري. **اللمع**، مصدر سابق، ص36-37. و بهذا استدل أبو منصور الماتريدي، انظر، الماتريدي، أبو منصور. **التوحيد**، مصدر سابق، ص46.

[85] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص349.

[86] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص151-152. وانظر:الـه الأسـد آبادي، القاضي عبدالجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص114-116.

وجود صفة لله تسمى صفة الكلام [87] رد على دليل الأشعري بأن العلـة لا تصـلح للجمع، وهذه انتقائية، لأن الاعتراض الذي اعترض به على الأشعري يرد عليـه؛ إذ يمكن أن يقال له إن العلة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد غير ثابتة في الغايب؛ لأن أحدنا لا يقدر إلا بآلة، فيمتنع القياس. وكما يقال عن القدرة يقال عن الصفات التي أسندها المعتزلة لله من كون الله عالما وسميعا وبصيرا، لأ ا كلها تقوم بالاستناد علـى هذا القياس[88] .

وزيادة على هذا الانتقاء فإن هذا التطبيق جر المتكلمين إلى تصـورات عجيبـة جعلت من الخالق مماثلا للمخلوق، وأكثر ما وقع فيه المعتزلة، وما كان يتخيل المرء من المعتزلة الذين دفعوا كثيرا من الأحاديث التي توهم التشـبيه والتجسـيم في نظـرهم كأحاديث الرؤية، يعود عليهم هذا القياس بالتشبيه الذي فروا منه، وليس من المبالغـة القول إ م دخلوا في التشبيه من حيث لا يشعرون، وإ م أكثر المـدارس الكلاميـة استخداما للقياس وإسرافا فيه؛[89] حيث أخذوا يتحدثون عن الله، وكأ م ناظرين لـه، بل كأنه واحد منهم، فأوجبوا له كثيرا مما أوجبوه على أنفسهم، وأجـازوا علـى الله كثيراً مما أجازوه على أنفسهم، ومرد ذلك إلى الثقة المطلقة ذا المنهج.

وهذا المنهج -كما قادهم إلى نوع من المشا ة- فقد جرهم إلى الحد من صلاحية هذا الإله وقدرته، وهذا نتيجة القياس على المخلوق الضعيف المحدود القدرة.

ونكتفي بذكر بعض النماذج التي جرها هذا القياس، التي جعلت المعتزلة يصورون الإله كأنه إنسان من حيث لا يشعرون، يقول القاضي في معرض إنكـاره لرؤيـة الله "اعلم أن ما يصح أن يرى، لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون غـيره،

---

[87] لأن كلام الله عنده فعل من أفعاله وليس صفة من صفاته، ولذلك قد يتكلم الله بكلام يوجد في غـيره، كمـا يمكن أن يكون منعما بنعمة توجد في غيره، الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص527، 541، 560.

[88] الأسد آبادي، **شرح الأصول الخمسة**، مصدر سابق، ص157-158، 168. وانظر، الأسد آبادي، القاضـي عبدالجبار. **ا موع** في **المحيط بالتكليف**، مصدر سابق، ص113- 115، 131.

[89] وهذا القول فيه مخالفة للدكتور حسن الشافعي الذي يرى أن المعتزلة "لا يسرفون في استخدامه في مجال الصفات إسراف الأشاعرة"، الشافعي، حسن محمود. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، مصدر سابق، ص177.

كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ... فإذا صح ذلك ... فلا يجوز إذا أن يرى القديم شيئا يستحيل أن نراه، كما لا يصح أن يعلم ما يستيحل أن نعلمه"[90]. وعدم جواز أن يرى اللهُ مالا نراه، لأنه " لا يجوز أن يقع في المرئيات اختصاص ... وإنما وجب ذلك، لأن المرئي لا يحصل بالرائي على بعض الصفات، بل يراه على ما هو به"[91]

فالناظر في هذا القول يجد فيه إسرافاً عجيباً، فكيف نجري أحكام الخالق على المخلوق، وكلمة المخلوق رمز إلى العجز والضعف ...وهذا ليس من صفات الإله!؟ فهل قوانين الدنيا وأحكامها التي تلزم المخلوق وينضبط ا تلزم الخالق!؟ ثم ما هو الميزان الذي نحكم به على ما يصح أنْ يرى وما لا يصح، وما يصح أن يعلم وما لا يصح، حتى نقيس عليه الغائب!؟.

ثم ما الدليل على أنه ليس هناك اختصاص في المرئيات؟!، أليس من الممكن أن يرى الله أشياء يختص برؤيتها هو دون غيره؟ يجيب القاضي عن ذلك بأن المرئي إذا كان ضمن شروط معينة فينبغي أن يرى بناء على هذه الشروط، وإذا فقدت هذه الشروط لم يصح أنْ يرى على مستوى الشاهد والغائب؛ أي كأن شروط الرؤية متصلة بالمرئي أكثر من الرائي، فعدم رؤيتنا للشيء مع توافر شروط الرؤية، دلالة على أن المرئي لا يرى من قبل الشاهد والغائب، ولهذا حكموا على الله بأنه لا يرى ما لا يصح أن نراه.

وقد رتبوا على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي عدم جواز رؤية الله لنفسه، وهذا إيغال في استخدام هذا القياس، بل هو إسراف ما بعده إسراف، وخوض في مسألة، لا العلم فيها نافع، ولا الجهل فيها ضار، يقول القاضي في هذا السياق:« فإذا دللنا على أنه لا يصح أن نراه على وجه من الوجوه، وفي حال من الأحوال فيجب القضاء باستحالة كونه رائيا لنفسه، كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمعه وندركه كإدراك الرائحة والطعم على كل وجه، فيجب أن يستحيل أن يدرك نفسه على هذه الوجوه"[92]. إذاً، يربط المعتزلة بين عدم رؤيتنا لله الآن وبين عدم رؤيته تعالى لنفسه،

[90] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. المغني، مصدر سابق، ج4، ص89.
[91] المصدر السابق، ج4، ص89.
[92] الأسد آبادي، القاضي عبدالجبار. المغني، مصدر سابق، ج4، ص93.

والجامع بينهما أنه لو كان يرى لرأيناه إذا ارتفعت الموانع المانعة من الرؤية كالبعد والحجاب ...[93]، والموانع مرتفعة؛ لذا لا يصح أن ندعي عدم رؤيته بواحدة من الموانع كالبعد أو وجود آفة في العين ...[94] فإذا لم نره مع ارتفاع هذه الموانع دل ذلك على عدم رؤيتنا له، وبالتالي على عدم كونه رائيا لنفسه.

لكن لماذا رتب المعتزلة على عدم رؤيتنا له تعالى أنه لا يرى نفسه، أي ألا يمكن أن لا نراه ومع ذلك يرى هو نفسه؟ يجيب القاضي عن ذلك بأن عدم رؤيتنا يرجع إلى كونه غير مرئي في ذاته، أي لا يصح أن يرى، وإذا كان الأمر كذلك " فيجب القول باستحالة كونه رائيا لنفسه، كما أنا إذا لم نسمعه... وجب القضاء بأنه لا يسمع نفسه، وكما إذا لم نر المعدوم لعدمه، وجب القضاء بأنه تعالى لا يجوز أن نراه" [95].

هذا النص يرجعنا إلى القاعدة السابقة التي ذكرها المعتزلة، وهي المساواة بين الغائب والشاهد، التي تقول: "لا يصح أن يرى القديم شيئا يستحيل أن نراه "، ولما كانت رؤيته تعالى محالة علينا لما يؤدي في نظرهم إلى التشبيه والتجسيم، كان الله لا يرى نفسه، لأنه لو رأى نفسه لجاز أن يرى من قبل غيره؛ إذ لا اختصاص في الرؤية عند المعتزلة لا شاهدا ولا غائبا، ولكن أما تساءل المعتزلة كيف يرى اللهُ غيره، ولا يرى نفسه !، وليس القصد من هذا إثبات رؤية الله لنفسه، بل القصد إلزام المعتزلة بنتائج سيئة تترتب على التزام هذا المنهج (القياس) واستعماله إلى حد الغلو والإسراف في الإلهيات .

يضاف إلى ما تقدم عدم انسجام أغلب الأشعرية مع أنفسهم في التعامل مع هذا القياس، ولا ننسى أن إثبات الصفات الإلهية عند الأشعرية قائم على هذا القياس[96]،

---

[93] المصدر السابق، ج4، ص116.

[94] المصدر السابق، ج4، ص109- 123.

[95] المصدر السابق، ج4، ص95.

[96] الأشعري. **اللمع**، مصدر سابق، ص24-25. الجويني، **لمع الأدلة**، مطبوع مع كتاب اللمع للأشعري، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987، ص178، الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص87. السعفي، حمودة. ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية"، (رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة) ص120. المجذوب، عبد العزيز. "أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية"، (رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة)، ص235.

وعدم الانسجام يدل على وجود مأزق فكري في التعامل مع هذا القياس، وهو ما يعد تجريحا في هذا القياس وتقليلا من قيمته، مما يعني ضرورة استبعاده فيما يتصل بالصفات الإلهية. ويظهر عدم الانسجام في الفكر الكلامي الأشعري من الجانب التأسيسي والتطبيقي المتصل بهذا القياس، ونقصد بالانسجام عدم التساوق بين الموقف التأسيسي/ النظري والموقف التطبيقي العملي، أي أنهم رفضوا القياس من الناحية التأسيسية، ولكنهم عجزوا عن التخلي عنه من الناحية التطبيقية.

فمن الناحية التأسيسية نجد كثيراً من الأشعرية المتأخرين رفضوا هذا القياس، لأنه لا يوصل إلى اليقين، وأقدم من رفضه -فيما اطلعت عليه- الجويني [ت:478]، وفي هذا يقول: "فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له"[97] وسلك هذا المنهج الغزالي [ت:505][98] وسار من بعدهما الشهرستاني [ت:548] والرازي [ت:606][99] والآمدي [ت:631]،[100] بينما قبله كل الأشعرية من الناحية التطبيقية سوى الآمدي[101] وعلى هذا الأساس نجد الجويني قِبله.[102] وكذا قَبله الغزالي وقام بتطبيقه[103] ومن الذين قبلوه تطبيقا الشهرستاني والرازي[104]. هذا الاختلاف الواقع بين النظر

---

[97] الجويني. **البرهان** في **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص106.

[98] الغزالي. **القسطاس المستقيم**، مصدر سابق، ص207، 211، الغزالي. **معيار العلم** في **المنطق**، مصدر سابق، ص138-144.

[99] الطعان، أحمد إدريس. "منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة"، مصدر سابق، ص196-197.

[100] الشافعي، حسن محمود. **الآمدي وآراؤه الكلامية**، القاهرة: دار السلام، ص143.

[101] المصدر السابق، 147.

[102] الجويني. **لمع الأدلة**، مصدر سابق، ص178. وللبيان فإن الباحثين اختلفوا حول حقيقية موقف الجويني من هذا القياس حيث قبله في كتابه الإرشاد، والشامل، وكذا في لمع الأدلة كما لاحظنا بينما اعترض عليه في كتابه البرهان، ومن هنا وقع الاختلاف في حقيقية موقفه، بين من رأى أنه وقع في تناقض وبين من رجح تبدل موقفه من هذا القياس وأنه استقر على عدم الأخذ به، انظر في هذا: المرشدي، عبد العزيز عبد اللطيف. **قياس الغائب على الشاهد** في **الفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص331-333، وقد رجح المرشدي التناقض. بينما رجح أحمد إدريس الطعان تطور هذا الموقف باعتبار أن " كتابه البرهان متأخر عن الشامل والإرشاد» الطعان، أحمد إدريس. "منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل والمخالفة"، مصدر سابق، ص200 .

[103] الغزالي. **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، مصدر سابق، ص87.

[104] الطعان، أحمد إدريس، "منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل والمخالفة"، مصدر سابق، ص202-203.

والتطبيق يشعِر المرء بوجود مأزق في هذا القياس لدى الأشعرية، وهو ما يـومئ إلى عدم اطمئنا م له.

الخاتمة

اعتمادا على ما سبق فإنه لا فرق -من حيث المضمون- بين قياس الغائب علـى الشاهد وهو القياس الكلامي، وبين قياس التمثيل وهو القياس الأصولي. وقد كـون قياس الغائب على الشاهد جانبا مهما من العقل الاعتزالي، وأكثر ما تبدى ذلـك في إثبات الصفات الإلهية عند المعتزلة كالقدرة والعلم... وكذا كان له دور أساسـي في العدول عن السنة النبوية. وقياس الغائب على الشاهد إسلامي النشأة. كما أنه لم يكن موطن اتفاق من قبل العلماء؛ لأنه يقود في نظر من اعترض عليه إلى تعطيل صـفات الله. وكثير من المتكلمين لم يستطيعوا التخلّص منه تطبيقا على الرغم من الاعتـراض عليه نظرياً. فيظهر مما سبق أن هذا القياس لا يوصل القائس إلى اليقين، وقد أوقع هذا القياس المعتزلةَ في مزالق ومتاهات، وجرهم إلى تشبيه الله بمخلوقاته.

مقارنة محوسبة بين ج برنارد لويس ودانيال بايبس
في معالجة مسائل استشراقية معاصرة

حسن مظفر الرزو*

مقدمة :

استأثر الاستشراق باهتمام شريحة كبيرة من المثقفين العرب منذ بضـعة عقـود. وعكف الكثير على تحليل الخطاب الاستشراقي، وبيان ما نقل فيه عن صورة العـرب والمسلمين في خطاب المستشرقين، الذين حاولوا فيه إعادة صياغة صورة حضارتنا وفق أنساقهم المعرفية، ثم إلصاق هذه الصورة الممسوخة ويتنا العربية والإسـلامية. وقـد تلمسنا من قراءاتنا ومتابعاتنا لكتب التاريخ حرص غزاة عالمنا العربي على اصـطحاب المستشرقين إلى البلدان التي دنسوها في عصور خلت. ولا زالت الحالة، كما هـي في وقتنا الراهن، وإن اختلفت التسميات. فالمستشرق المعاصر قد لبس رداءً جديداً وبات يمارس مهام مستحدثة، ويؤسس خطاباً معرفياً يوظفه السياسيون في التعامـل معنـا، والتأثير في البيئة التي تحيط بنا. كما أوغل مستشرقو هذه الأيام بدراسا م وتحليلـهم الدقيق لتربة مجتمعاتنا، ووصلت مشارطهم إلى طبقات تستقر تحت أدمـة بشـرتنا، وعمدوا إلى توظيف تقنيات جديدة، بدأ تأثيرها يرهق منظومتنا الثقافية، التي باتـت تعاني باستمرار من هزال دائم، وقهر مقيم، إزاء آلتهم الثقافية القاهرة.

وإن كان الاستشراق مقتصراً على نخبة علماء الغرب وصفوة مفكريهم في قرون مضت، فإن استشراق هذه الأيام قد تحول في كثير من معالجاته على مخاطبـة رجـل الشارع الغربي، وتوجيه ساحة تفكيره صوب نقاط محددة، بما يضمن تعميـق الهـوة

---

* مدير المكتب الاستشاري العلمي، كلية الحدباء جامعة الموصل - العراق، *Email: halrizzo@gmail.com*

المقيمة بيننا وبينه، مستغلين غياب المعرفة لديه بحقيقة التـراث الإسـلامي وتشـعباته الفريدة، أو باصطناع حجة توفير مناخ مناسب لفهم التربة التي أنبتت بذرة الإرهاب العالمي، وأسهمت في مدها بموارد ثرية، رعت نبتتها الفتية، ومنحتها فرصة مناسبة كي يقوى عودها، وتقف بقوة لتجابه ا تمع الغربي وتراثه الحضاري.

ولكي نمنح أنفسنا فرصة ممارسة تقنيات عصـر العولمـة، الموغلـة في توظيـف الحاسوب وتقنيات الذكاء الاصطناعي، في سبر جل المواضيع التي تزدحم ا حياتنـا المعاصرة، ونعمق فهمنا (من جانب آخر) بالزوايا الخفية من الخطاب الماكر للاستشراق المعاصر، عكفنا على إعداد هذه الدراسة بآليات لم يألفها العاملون بميادين الدراسات الاستشراقية، لكي نخطو الخطوة الأولى باتجاه تأصيل ج جديـد، لقـراءة خطـاب الاستشراق المعاصر، وتحليل فحوى عباراته بعناية، للوصول إلى اللب، الـذي طالمـا أشحنا بوجوهنا عنه، بعد أن أعيتنا آليات البحث العتيقة في متاها ا التي اقتصرت على معالجة ظاهر خطاب الاستشراق، بحلّته البراقة المخادعة! وقد وضعنا نصـب أعيننـا تطبيق ج التنقير المعلوماتي، الذي كثر استخدامه في السنين الخمس الأخـيرة لتثـوير النصوص وقواعد البيانات، بغرض إيجاد ما يروم المؤلف من اسـتخدامه للكلمـات والاصطلاحات المودعة في النص، وتظهر على السطح ما تخفيه الذات من خلال سبر دلالة مفردات النص الاستشراقي. لقد كثر استخدام تقنية التنقير المعلوماتي في ميادين دراسة أنماط أنشطة التجارة والأعمال، وتحليل قواعد بيانات الزبائن، أو البحث عـن موارد الجرائم من السجلات المودعة لدى الجهات المتخصصة، بيد أننا حاولنا تطبيـق هذا النهج على دراسة نصوص المستشرقين؛ لكي تزداد دراسات هذا الحقل الحيـوي بعد أن توطنت فيها الدراسات التقليدية التي تعاين ظاهر النص دون دلالاته الباطنة.

وقد اختلفت تيارات النقد في تعاملها مع النص من حيث الشكل أو المضمون عبر العصور، فظهرت مدارس مختلفة، وتيارات متنوعة. كما منحت تقنيـات المعلوماتيـة وأدوا ا فرصاً جديدة للإنسان المعاصر في معاودة قراءة النصوص من جديد، وبنـهج تحليلي/ تركيبي، تمارس خلاله عمليات تفكيك مفردات النص إلى بـنى، وكيانـات معلوماتية مختلفة. وقد نجح ج المعلوماتية في توليد مفاهيم جديدة نتيجـة للقـدرات

الحاسوبية الغاشمة، التي منحته القدرة على تحليل النص إلى مستويات عميقة، في وقـت ضئيل جداً. وتبرز من بين هذه التقنيات المستحدثة، آلية التنقير المعرفي في النصـوص، من خلال توظيف معالجات محوسبة ذكية؛ حيث تتم قراءة النص، والتفتيش عن دلالة مفرداته، وتحليل العلاقات الرياضية والمنطقية القائمة فيما بينها.

أولاً: التنقير المعلوماتي: معالجة مفاهيمية:

كان الأنموذج الرياضي Mathematical Model الآلية التي فتحـت الأبـواب الموصدة أمام الحركة العلمية في ايات القرن التاسع عشر لحل المستغلقات العلميـة، وفتح الأبواب أمام الإنشاءات التطبيقية التي استحدثت مكنات العلم الحديث وآلاتـه بالغة التعقيد. بيد أن الأنموذج لم يصمد كثيراً أمام مطالب الإنسان عندما أوغل بسرعة في الطبقات الجيولوجية للمعرفة العلمية، وأصبح بحاجة ماسة إلى آليات جديدة تتجاوز مسألة التعقيد المقيم في البنية المعرفية للأنموذج الذي أضحى عـاجزاً عـن وصـف المتغيرات المتشابكة على أرض الواقع. من أجل هذا حصل تغيير حاسـم في النسـق المعرفي Paradigm Shift من آلية الأنموذج الرياضي إلى آلية مستحدثة ترتكز إلى تحليل البيانات ذا ا، واستخلاص الأنماط الكامنة في بنائها المفاهيمي؛ للحصول على أفضـل مقاربة لما يدور على أرض الواقع التي تتسم بتعقيد متغيرا ا، وتشابك العلاقات الـتي تربط بين متغيرا ا.[1]

وقد شجعت تقنيات المعلومات وقدرا ا الحاسوبية الغاشمة على سيادة الأنسـاق الجديدة؛ لما توفره من قدرات لإعادة قراءة النصوص، وتفكيك عبارا ا إلى عناصـرها الأولية، والتنقير عن الأنماط الكامنة فيها، ومحاكا ا وفق أنساق جديدة. وفي ظل هذه الحركة الجديدة لحوسبة الخطاب، والمبالغة في تحليل مفردات الكلم، ظهـرت تقنيـة محوسبة جديدة أطلق عليها "التنقير في البيانات"، أو التنقيب النصـي. وقـد أطلـق اصطلاح التنقيب النصي Text Mining (ويعرف أيضاً بالتنقيـب المعلومـاتي Data

[1] Kantardzic, M., **Data Mining: Concepts, Models, Methods, and Algorithms**, John Wiley & Sons, USA,2003, pp13.

Mining أو استخلاص المعرفة Knowledge Discovery) على مجموعة عمليات محوسبة، تسعى إلى استخلاص أنماط محددة (غير تقليدية Non-Trivial)، أو تقطير موارد معرفية من النصوص المطروحة في الوثائق أو قواعد البيانات المهيكلة.[2]

وبصورة عامة، تتألف عملية التنقيب المعلوماتي من محورين أساسيين: الأول تنقية النص Text Refining؛ حيث يتم خلاله تحويل النص الخام (كما هو مطروح في الموارد النصية من كتب، أو مجلات) إلى شكل وسيط يسهل تناوله بوساطة الآليات المحوسبة. والثاني تقطير المعرفة Knowledge Distillation؛ حيث تتم عملية الاستدلال على ماهية الأنماط السائدة، واستخلاص المفردات المعرفية من الشكل الوسيط، لكي نلقي مزيداً من الضوء على فحوى الخطاب المطروح ضمن النص الذي نتناوله بالدراسة والتحليل. ويعد هذا النسق الجديد تلبية مباشرة لمتطلبات عصر المعلومات، الذي يعاني من تضخم هائل في حجم البيانات، والمعلومات المطروحة في النصوص الرقمية، وقواعد البيانات المهيكلة، التي باتت تسري في جميع الكيانات العلمية، والاقتصادية، والمنظماتية، التي تسود مجتمعاتنا المعاصرة. وتمتاز آلية التنقيب النصي بكونها عملية يسودها التكرار Iterative Process، ويتحدد مستوى فاعليتها في ضوء ما تحققه من اكتشاف للأنماط المنشودة في أثناء عملها.[3] وبصورة عامة، تصبو هذه الآلية الجديدة إلى تحقيق غايتين، هما: التنبؤ Prediction بالقيم الكامنة داخل النص عبر تحليل الأنساق السائدة فيه، والوصف Description الذي يعنى بتصوير طبيعة تأثير الأنساق على إنشاءات الفهم البشري، الذي يحاول سبر خطاب هذه النصوص بآلة العقل.

ثانياً: مكونات آلية التنقيب النصي:

تتألف مكونات آلية التنقيب النصي بشقّيها التنبؤي والوصفي من العمليات الآتية:

1. جمع النصوص: تتوافر نصوص كثيرة جداً بالصيغة الرقمية تمثل نتاج الفكر

---

[2] Tan ,A., **Text Mining: The State Of The Art And The Challenges**, Kent Ridge Digital Labs,2000, pp.21.

[3] Kantardzic, M., **Data Mining: Concepts, Models, Methods, and Algorithms**, John Wiley & Sons, USA,2003, pp45.

الإنساني في مجالات متعددة. وتختلف الأنماط المفاهيمية السائدة في هذه النصـوص في ضوء هوية الكاتب، وميدان المعالجة التي مارسها المفكر في معالجته لموضوع محدد.

كما أن هناك الكثير من البيانات المودعة في قواعد البيانات في ميـادين التجـارة والأعمال، وقواعد البيانات الإحصائية التي يمكن أن توفر مناخاً مناسباً لعملية التحليل النصي. وفي جميع الحالات لا تتوافر معايير واضحة عن نمط توزيع الأنساق المفاهيمية داخل هذه النصوص قبل المباشرة في عملية تحليلها المحوسب. بيد أن المعرفة المسبقة قد تسهم، الى حد كبير، في توجيه أنشطة التحليل، وتفسير دلالتها، متى أحسـن انتقـاء المحددات المناسبة للمسألة في ضوء المؤشرات المتوافرة عن النصوص ذا ا.

2. المعالجة الأولية للبيانات: بصورة عامة تتألف المعالجة الأولية للبيانـات مـن مرحلتين جوهريتين:

المرحلة الأولى: الكشف عن البيانات غير المتناغمة وإزالتها من النص. ويبرز هذا النوع من البيانات نتيجة مؤثرات خارجية تخرج عن النمط المفاهيمي التقليدي السائد فيه، أو نتيجة أخطاء حاصلة في تدوين النص، أو توثيقه. والمرحلـة الثانيـة: تشـفير البيانات، واختيار المعايير المناسبة للأنموذج الرياضي المستخدم في تحليل بنيتها اللغويـة. وتبرز في هذه المرحلة الحاجة إلى تثبيت قيم الأوزان التي نمنحهـا لمفـردات الـنص، والاصطلاحات السائدة فيها؛ بحيث لا يحدث تغيير في مستوى دلالتها إزاء كل عبارة من عبارات النص الذي نمارس عليه عملية التحليل.

3. تحديد بنية الأنموذج المقترح: تعد هذه المرحلة الجزء الأهم من عملية التحليـل النصي. وتبرز فيها الحاجة إلى اختيار التقنية المناسبة، والأدوات الملائمة لممارسة عملية التحليل. وتتراوح مستويات سبر الأنموذج للنص بين معالجات سطحية تعنى بإحصـاء مفردات، وقياس بعض المتغيرات الكمية، ومعالجات عميقة تتناول أنطولوجيا المفـردة ودلالتها في الإنشاء المفاهيمي، الذي سعى صاحب النص، بإيداعه في فقراته، للتعـبير عن مفهوم بذاته.[4]

---

[4] Hand, D., H. Mannila & P. Smyth, **Principles of Data Mining**, The MIT Press, USA, 2001, pp. 12.

وبصورة عامة، تمارس هذه النماذج مجموعة من العمليات في ظل تقنيات محوسبة تختلف باختلاف طبيعة الآليات السائدة فيها. وتشمل هـذه العمليـات:[5] تصـنيف المفردات والاصطلاحات السائدة في النص إلى مجاميع تجمع شملها صفات وخصـائص مشتركة. وتقدير تكرار ورود هذه المجاميع والمفردات التي تقع ضمن دائرتها، واقتراح أوزان مناسبة تعبر عن مستوى أهميتها في الخطاب. وتحديد القاسم المشترك الذي يجمع بين ورود مفردات محددة ضمن عبارات النص، وماهية القواعـد الحاكمـة لعمليـة التوظيف المفاهيمي لها داخل عباراته. والتجميع العنقودي لمفردات تبدو ظاهراً متباينة، ضمن نسق جديد يلم شتات معانيها، ويفسر المعاني الكامنـة وراء إيـداعها ضـمن عبارات محددة من النص. وولادة المفهوم المختصر الذي يركّز دلالة الـنص في نسـق محدد من المفردات أو الاصطلاحات، ضمن بناء مفاهيمي تحكمه مجموعة من القواعد المنطقية التي تحكم العلاقات القائمة فيما بينها.

4. تفسير مخرجات الأنموذج: تأتي هذه المرحلة لتبرير ما أفـرزه الأنمـوذج مـن مخرجات؛ لإعادة تشكيل عملية طرح المفردات الموضوعية، والاصطلاحات، وكشف الدلالات الكامنة فيها ضمن النسق المفاهيمي الكلي.

ثالثاً: المستشرقان ونصوصهما المنتخبة:

"برنارد لويس" حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعـة لنـدن عـام 1939، والتحق بجامعة برنستون منذ عام 1974، وهو الآن الأستاذ الفخري للدراسات الشرقية في جامعة برنستون، والأستاذ الزائر في جامعة تل أبيب، وأحد الاستشاريين الكبـار للبيت الأبيض في ميدان صياغة سياساتها تجاه العالم الإسلامي، وتحليل موارد الإرهاب. وقد انتشرت شهرته في الآفاق؛ بحيث نجد حرص الكثيرين على مقارنة اسمه بألقـاب مثل: المبرز The Eminent، والشهير The Renowned، وأخيراً أطلق عليـه لقـب "عميد دراسات الشرق الأوسـط The Doyen Of Middle Eastern Studies".[6]

---

[5] Berry ,M.A.,& G.S. Linoff, **Customer Relationship Management**, Second Edition, Wiley Publishing Inc., Indiana, USA, 2004, pp.9.

[6] Sullivan, C.,**Why I'm not a Muslim**, Available At: http://www.sullivan-county.com/, Updated 10/21/2003, Electronic Document .

وبعد ممارسة نشاط أكاديمي خصب امتد لمدة تصل إلى ستة عقود، نجح لويس في تثبيت أقدامه في ساحة التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر. وأسهمت قدراته اللغوية الفريدة، وحسن انتقائه للألفاظ في دراساته في بسط مادة التاريخ الإسلامي أمام شريحة واسعة من القراء في أوروبا والولايات المتحدة. وتعد كتبه الثلاثة التي طرحها في ساحة الدراسات الاستشراقية وهي: تأريخ الإسلام (1950)، والشرق الأوسط والغرب (1964)، والشرق الأوسط (1995) المفتاح الرئيس في جعله مرجع الأول لدى الغرب في دراسة الحركة التاريخية للإسلام.[7]

وقد امتدت جذور سلطته المعرفية بعد أحداث سبتمبر بعد أن ظهر له كتاب (What Went Wrong) الذي كتبه قبيل أحداث سبتمبر ونشر بعدها؛[8] حيث طرح جه لتفسير الجذور التاريخية للإرهاب في المجتمع الإسلامي، وبالغ في كيل سيل من التهم لمنظومتي الفكر والسياسة الإسلاميتين.[9]

أما "دانيال بايبس" فحاصل على شهادة الدكتوراه عام 1978 من جامعة هارفارد في التاريخ، رحل بعدها للدراسة خارج الولايات المتحدة مدة 6 سنوات، أمضى منها 3 سنوات في القاهرة. وقد مارس مهمة التدريس في جامعات مختلفة منها: جامعة شيكاغو، وجامعة هارفارد، وجامعة القاهرة، وكلية الحرب الأمريكية.[10] وقد تبوأ أكثر من منصب رفيع في مقر الرئاسة الأمريكية، وعمل مديراً لمركز بحوث السياسة الخارجية في المدة من عام 1986 ولغاية عام 1993. ويعمل الآن رئيساً لتحرير مجلة منبر الشرق الأوسط *Middle East Forum*، وهو عضو دائم في مجلس إدارة المعهد الأمريكي للسلام. ويعد موقعه الشخصي على الإنترنت من أكثر الموارد المعلوماتية التي يلجأ إليها الأمريكيون، عندما يريدون أن يعمقوا معرفتهم بالشرق الأوسط، أو

---

[7] *Kramer ,M.,Bernard Lewis*, ***Encyclopedia of Historians and Historical Writing***, *Available At:http://www.geocities.com/martinkramerorg/BernardLewis.htm,1999*, *Electronic Document* .

[8] Sullivan, C.,**Why I'm not a Muslim**, Available At: http://www.sullivan-county.com/, Updated 10/21/2003, Electronic Document .

[9] Yaron, L., **Bernard Lewis Un-plugged**, Jewish World, 14-21 July 2005,pp.6.

[10] MEF, **Biographical Sketch: Daniel Pipes**, Middle East Forum, March 2005,pp1-5.

الحركات الإسلامية المعاصرة. وقد طارت شهرته عبر الآفاق وعلا نجمه في هذا ا ال؛ بحيث ذهب بعضهم إلى اعتباره من أكثر المحللين الغربيين فهماً لحجـم التهديـدات المصاحبة للحركات الإسلامية المسلحة. وأطلقت عليه صحيفة Wall Street Journal لقب المعلق الجدير بالاعتماد عن الشرق الأوسط؟[11]

وقد آثرنا اختيار هذين المستشرقين لسببين جوهريين، أولهما أن كلاً منهما مقرب من صناع القرار السياسي في الولايات المتحدة، وثانيهما وجود ولاء مطلق لـديهما للكيان الصهيوني مع تبييت عداء كبير للإسلام والمسلمين، بحجة ضلوع الأصوليين في تأجيج دوامة الإرهاب بعالمنا المعاصر.

وقد وقع اختيارنا على مقالين لهما، لكي نمارس على مفردا ما عمليات التحليـل المعلوماتي باستخدام أدواته الذكية. وعنوان مقال برنارد لويس: "تمرد الإسـلام The Revolt of Islam"، والمنشور على صفحات جريدة The New Yorker.[12] أما عنوان مقال دانيال بايبس، فهو: "وجهة النظر الغربية إزاء الإسلام المتطـرف The Western Mind of Radical Islam"، والمنشور على صفحات مجلة First Things[13].

رابعاً: تفاصيل المعالجة المعلوماتية:

تألفت المعالجة المعلوماتية من سلسلة عمليات تحليل لمفردات نصوص المستشرقين المنتخبة، توزعت على مستويين. شمل المستوى الأول معالجة سطحية للنص، تناولـت تحليلاً إحصائياً لمكونات النص، وحساب معايير لتحديد قدرة القارئ على تناول المادة المطروحة. أما المستوى الثاني فقد مورست خلاله عمليات التحليل العميق لمفـردات النص، وتقطير دلالا ا، والتنقير عن فحوى الخطاب الذي يكمن بين ركام المفـردات التي وظفها كل منهما داخل حدود النص المعروض. وفي جميع الحالات، تركت عملية المعالجة للحاسب الآلي، الذي وظف مجموعة من الخوارزميات البرمجية الذكية، التي كثر

[11] Ibid, p1-5.

[12] Bernard Lewis, The Revolt of Islam, The New Yorker, November 19,2001.

[13] Daniel Pipes, The Western Mind of Radical Islam, First Things, (58),December,1995.

استخدامها في السنتين الأخيرتين، لتحليل النصوص في ظل ما يعرف بتقنية التنقيب المعلوماتي للنصوص والموارد المعرفية.

وقد استخدم برنامج Textalyser[14] بإصدارته الجديدة Version 1.01 في المستوى الأول في تحليل النصين المنتخبين، من قائمة مؤلفات كل من المستشرقين: برنارد لويس، ودانيال بايبس. وقد ارتكزت آلية التحليل السطحي إلى مجموعة من المعايير المعتمدة في تقييم النصوص(بمعزل عن الموضوع الذي تعالجه) فقمنا بتحليل: عدد المفردات المتباينة في النص، التي تعد مؤشراً على الحصيلة اللغوية للباحث. الكثافة المعجمية Lexical Density، التي تعد معياراً لوصف نسبة المفردات المعجمية إلى عدد الكلمات الكلية التي يتألف منها النص. وكلما انخفضت قيمة الكثافة المعجمية كان النص أكثر قرباً لفهم القارئ. وأما إذا تراوحت المعجمية بين 60-70% فإن النص يعد ذا كثافة معجمية عالية، وتعد الكثافة منخفضة عندما تتراوح قيمتها بين 40-50%[15]. وقمنا بحساب معامل Gunning-Fog Index الذي يستخدم عادة لتحديد سهولة تناول القارئ للنص.[16] حيث تتراوح قيمة المعامل مع النصوص السهلة بين 5-6، أما النصوص التي تزيد قيمة معاملها عن 20 فتعد صعبة التناول بالنسبة للقارئ. وحساب متوسط المقاطع اللفظية للكلمة، الذي يستخدم معياراً لوصف متوسط المقاطع اللفظية للكلمات *Syllable*. ويعد مقياساً للوحدات البنائية المنطوقة، التي تتألف منها الكلمات المستخدمة في الخطاب. ويؤثر مستوى المقاطع اللفظية في الإيقاع اللغوي، وبنيته العروضية *Prosody*، وأنماطه التأثيرية على القارئ.[17] بالإضافة إلى ذلك، تناولنا مؤشرات إحصائية متنوعة: وتشمل عدد الكلمات الكلية للنص، وعدد

---

[14] يعد برنامج Textalyser من البرمجيات المتخصصة في عمليات التنقيب المعلوماتي للنصوص التي أصدرتها شركة Textalyzer.net عام 2004.

[15] انظر الوثيقة الإلكترونية على الموقع: http://www.useenglish.com.

[16] يستخدم معامل فوج *Fog Index* بوصفه أحد المعايير المستخدمة في اختبارات سهولة قراءة النص. وتمثل القيمة العددية للمعامل عدد سنوات التعليم التي يحتاج إليها القارئ لكي يكون قادراً على تناول المادة المطروحة في النص عندما يقرأه للمرة الأولى. انظر :
http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Gunning_Fog_Index.

[17] أنظر الموسوعة الإلكترونية الموجودة على الموقع : http://www.wikipedia.com.

الجمل، ومتوسط عدد الكلمات في الجملة الواحدة، وأعلى عدد كلمات في الجملة الواحدة. ويمكن استثمار هذه البيانات الإحصائية في تحليل جوانب تخص أسلوبيتهما وقدر ما على معالجة المسألة ضمن إطار معين.

ويظهر الجدول (1) تفاصيل التحليل السطحي لنصي المستشرقين. وبالنظر فيها يمكن استنتاج:[18]

انخفاض الكثافة المعجمية لدى المستشرقين (45.7% ، 55.5% على التوالي) وعد ميلهما الى استخدام مفردات معجمية معقدة في خطاب مطروح على صفحات جريدة يومية، أو أسبوعية.

وانعكست آثار انخفاض الكثافة المعجمية بوضوح على معامل سهولة القراءة الذي تراوح بين 11.8 و 10.2، وهو بذلك يقارب الخطاب المطروح في مقالات صحيفة واشنطن بوست على سبيل المثال.

جدول (1) ـ تفاصيل نتائج عمليات التحليل السطحي لنصوص المستشرقين.

متغير تحليل النصوص	نتائج حوسبة النصوص	
	برنارد لويس	دانيال بايبس
عدد الكلمات الكلية للنص.	5052	2788
عدد المفردات المتباينة.	2309	1548
الكثافة المعجمية.	45.7%	55.5%
معامل سهولة القراءة Gunning-Fog Index.	11.8	10.2
متوسط المقاطع اللفظية للكلمة.	1.81	1.84
عدد الجمل.	443	288
متوسط عدد الكلمات بالجملة.	21.6	17.7
أعلى عدد كلمات بالجملة.	63	61
سهولة تناول النص Readability.	32.1	33.4

[18] اعتمدنا خلال البحث جاً ثابتاً بإيراد نص برنارد لويس أولاً ثم نص دانيال بايبس في جميع المناقشات.

كذلك حرص المستشرقين على استخدام جمل طويلة (21.6 و 17.7 على التوالي) بيد أن عبارات بايبس كانت أقصر نوعاً ما من عبارات لويس.

أما في المستوى الثاني فقد اعتمد في المعالجة العميقة لمفردات النصين المنتخبين، برنامج حوسبة ذكية يمارس سلسلة من العمليات الرياضية والمنطقية التي تتناول مفردات النصين، بوصفها كيانات معرفية تمتلك مجموعة من الخصائص الأنطولوجية داخل حدود عبارا ما.[19] وقد مارس البرنامج مجموعة من المعالجات المحوسبة التي تم من خلالها تقسيم مفردات الكلم إلى فئات أهمها: الأفعال، والروابط، والظروف المكانية والزمانية، والنعوت المقيدة، والضمائر الشخصية، وأسماء الكينونة، والأسماء الحقيقية.

ثم تمت بعد ذلك عمليات التحليل الدلالي، التي اتسمت بتعقيد بالغ، فقد تم خلالها: تحديد الكلمات المهمة في النص ضمن كل فئة من فئات مفردات النص. وتحليل أنماط توزيعها داخل النص، وطبيعة توزيعها ضمن فئات ثانوية (فئات الكلمات، والمراتب المتكافئة للمفردات). ودراسة وتحليل مستويات استخدامها في عموم النص، وعبر العلاقات القائمة فيما بينها من خلال مفهومي الفعل Act، والفاعل Actant. وفي جميع الحالات، تم تقسيم كل نص إلى مجموعة من الجمل؛ حيث تؤدي الجملة دور خطاب معرفي تام المضمون في حدود صياغتها اللغوية والدلالية. وعلى هذا الأساس أجريت عمليات التحليل المعلوماتي، والإحصائي لكامل مفردات النصين اللذين تناولتهما الدراسة. وقد استخدم البرنامج مجموعة من الخوارزميات الذكية التي تسعى إلى إزالة الالتباس المفاهيمي الذي قد ينشأ عن تداخل دلالات الألفاظ بحسب بناء الجملة.[20]

---

19 Acetic, **Tropes Version 6.2: Reference Manual**, Semantic Knowledge Co., 13th Edition, September 2005, pp.23-26.

20 Ibid, p 32.

جدول (2) ـ أهم المصطلحات المستخدمة لدى المستشرقين ومستوى شيوعها في النصين.

برنارد لويس

الاصطلاح	التكرار	مستوى الشيوع بالنص
المسلم.	15	55.6
الغرب.	14	51.9
الشرق أوسطي.	13	68.3
الإسلامي.	11	55.0
الشرق الأوسط.	9	59.9
العالم الإسلامي.	12	62.5
بلد الحرب.	4	65.3
الا يار.	4	32.0
النمط الغربي.	3	39.3
المؤسسـات الديمقراطية.	2	20.0
احترام النص.	2	24.4
الأواصر الاجتماعية.	2	31.9
التجمع الإسلامي.	2	32.2

دانيال بايبس

الاصطلاح	التكرار	مستوى الشيوع بالنص
الشريعة.	11	45.7
الغرب.	11	61.3
الإسلام التقليدي.	8	46.8
القانون الإسلامي.	5	12.8
غير المسلمين.	4	10.54
المسلمون التقليديون.	4	32.3
النهج الغربية.	4	62.4
الأوربيون.	3	20.7
حكومة إسلامية.	3	33.3
المشرع المسلم.	3	40.8
الإسلاميون.	3	47.3
العالم الإسلامي.	3	72.9
النمط الغربي.	2	37.4

يبدو واضحاً من الجدول (2) بأن لويس قد استخدم اصطلاح (مسلم-15 مـرة) بتكرار يقارب إيراده لاصطلاح (الغرب-14 مرة) في إشارة إلى طبيعة الصراع القائم

بين المسلم باعتباره هوية أرسيت معالمها في ظل متغيرات ا تمع الإسلامي، وبين الغرب بوصفه كياناً قائماً بذاته، ويمتد على رقعة مفاهيمية واسعة. أما بايبس فقد وضع الشريعة الإسلامية (11 مرة) قبالة الغرب (11 مرة) في إشارة إلى أن حقيقة الخلاف تكمن بين مفردات الشريعة الإسلامية التي تتعارض مع ج الغرب. أما بقية المفردات الاصطلاحية، فنلاحظ أن لويس قد أكثر من مفردات تقع في دائرة ا تمع الإسلامي ومؤسساته، وتخومه المميزة عن بلاد الغير (بلد الحرب). من جهة أخرى أولى بايبس عنايته بالإسلام التقليدي والمسلمين الذين يعيشون تحت مظلته قبالة الإسلاميين الذين يعدهم أعداء ج الغرب.

أما الجدول (3) فيوغل في تحليل بنية الخطاب اللغوي للمستشرقَين، حيث الجزء المخفي من الخطاب. لقد أكد المستشرقَين على استخدام الفعل الحقيقي، في حين قللا من استخدام الفعل الانعكاسي؛ ليجعلا من تفاصيل المسألة -موضوع البحث- عبارة عن فعل نشأ في ا تمع ذاته بعيداً عن مبدأ رد الفعل تجاه القهر الذي يتعرض له المسلم في الشرق الأوسط. واستخدما ج المقارنة ليؤكدا حجم الهوة العميقة التي تفصل بين مجتمعنا الإسلامي ومجتمعا م.

جدول (3) ـ فئات جميع الكلمات الواردة في النصين.

الفئة	نص برنارد لويس		نص دانيال بايبس	
	عدد المفردات	نسبة الورود	عدد المفردات	نسبة الورود
الأفعال Verbs				
فعل حقيقي Factive	287	46.2%	292	47.9%
فعل جامد Stative.	216	34.8%	167	27.4%
فعل انعكاسي Reflexive.	118	19.0%	148	24.3%
الروابط Connectors				
شرط Condition.	1	0.3%	6	2.6%
سبب Cause.	8	2.2%	9	4.0%

إضافة Addition.	204	0.3%	94	41.4%
فواصل Disjunctions	25	57.3%	13	5.7%
معارضة Opposition.	44	7.0%	43	18.9%
مقارنات Comparisons	56	12.4%	50	22.0%
أزمنة Time	17	4.8%	11	4.8%
المشروطيات Modalities				
أزمنة Time.	71	21.7%	54	20.1%
أمكنة Place.	31	9.5%	24	8.9%
أساليب Manner.	92	28.1%	72	26.8%
جزم Assertion.	13	4.0%	3	1.1%
شك Doubt.	7	2.1%	5	1.9%
إنكار Negation.	56	17.1%	53	19.7%
حدة Intensity.	57	17.4%	58	21.6%
الصفات Adjectives				
موضوعية Objectives.	438	70.3%	393	74.6%
ذاتية Subjective.	116	18.6%	97	18.4%
أعداد Numerals.	69	11.0%	37	7.0%
الضمائر Pronouns				
أنا I.	2	1.9%	16	11.3%
هو He.	10	9.7%	33	23.2%
نحن We.	6	5.8%	8	5.6%
هم They.	44	42.7%	45	31.7%
شخص ما Somebody.	1	1.0%	0	0.0%

وقد أسعفت الخبرة المتراكمة عند لويس في إبعاد نفسه عن البيئة؛ حيث جعل من نفسه شاهداً محايداً، وذلك بتقليل استخدام الضمير الشخصي الى الحد الأدنى (مرتان)، في حين وقع بايبس في فخ الزهو المعرفي بعد أن أودع في النص (16 مرة) لفظة أنا التي تؤشر بوضوح نحو التمركز حول الذات. ويكاد يتطابق لديهما تكرار استخدام ضمير (هم Them)، مع تقليل ضمير (نحن We) في محاولة لجعل مسلمي الشرق الأوسط فئة مستبعدة، ويشار إليها بالبنان بصدد التهم التي كالها الاثنان، والتأكيد بأن الكثير من أفراد المجتمع الإسلامي يعادون المجتمع الغربي.

أما الروابط، فنجد تأكيداً كبيراً لعنصر الإضافة (204 مرة) لدى لويس، حيث يؤشر هذا الأمر إلى وجود أكثر من عامل واحد على الأرض، قد نتجت عنه مظاهر الإسلام السياسي المختلفة، أما بايبس فقد قلل من استخدامها (94 مرة) ليؤكد ثانية لذاته بأنه على علم واسع بما يحدث على أرض البيئة العربية. وفي الوقت نفسه أسهمت الروابط المكانية والزمانية والظروف في توفير وسط، لتحديد موقع الفعل بين محددي الزمان والمكان، في حين لعبت ظروف النقض والحدة دوراً فاعلاً في توفير وسط مسرحة الخطاب، وتحويله إلى بيئة تقارب الحدث المسرحي إلى حد كبير.

من جهة أخرى برز دور مشروطيات السببية والشرطية في توفير وسط لإنشاء سلسلة متعاقبة من الاستنتاجات المنطقية. في حين قامت روابط الإضافة بتوفير مناخ مناسب لسرد وتعداد الحقائق والخصائص المطروحة ضمن الخطاب. وأخيراً تأتي روابط التضاد لتقوم بدور أكثر خصوصية يسهم في التمهيد لمناخ مناسب للمجادلة والنقاش، ووضع الأشياء في نصابها، وتحديد تخوم المواقف المتناقضة على أرض واقع عمل الإسلام السياسي (حسب وجهة نظرهما المتهافتة).

وقد اظهر التحليل المعلوماتي للنصين تميز نمط نص برنارد لويس بالأسلوب الوصفي الذي تسوده سمة مليئة بالسجال والفاعلية. ومن جهة أخرى توجد أكثر من إشارة حول سيادة عنصر الشك والارتياب داخل بنية العبارات التي استخدمها لويس في مقاله. أما نص دانيال بايبس فيوظف النص المشحون بالأسلوب الجدلي، ضمن بيئة خطابية مشحونة بعنصر الرواية، للتدليل على صحة استنتاجاته ـ انظر الجدول **(4)**.

جدول (4) ـ نتائج تحليل أنماط النص لدى المستشرقين.

المتغير	خصائص نمط النص	
	مقال برنارد لويس	مقال دانيال بايبس
النمط العام للنص.	يميل إلى الأسلوب الوصفي.	يميل إلى الأسلوب الجدلي.
بيئة النص.	مليئة بالسجال والفاعلية.	مشحونة بعنصر الرواية.
السمة العامة.	سيادة عنصر الشك والارتياب.	سيادة عنصر الشك والارتياب.
المشاهد التي يتألف منها النص.	ثمانية مشاهد رئيسة.	تسعة مشاهد رئيسة.

وقد قام البرنامج الذكي بتقسيم النصين الى مشاهد منفصلة؛ حيث يعد كل مشهد نصاً متكاملاً يضم معنى بذاته؛ فقد تم تقسيم النص إلى حزم *Bundles* تضم في عبارا ا الكلمات التي تقع ضمن المرتبة نفسها، التي تبرز بكثافة واضحة في جزء محدد من النص (سواء في بدايته، أم وسطه، أم ايته)، شريطة أن لا تكون سائدة في جميع مساحة النص. أما المشهد *Episode* فتألف من مجموعة حزم من العبارات التي تكاملت منطوقاً ودلالة ضمن النص المطروح[21].

وقد ظهر بأن نص لويس يتألف من 8 مشاهد، في حين بلغت المشاهد في نص بايبس 9 مشاهد. ويظهر في الجدول (5) تحليل أولي لمحتويات بعض هذه المشاهد، التي يمكن التوغل في دراستها لمعرفة المزيد عما ورد لديهما.

جدول (5) مفردات المشاهد الثلاثة الأولى السائدة في النص، ومستوى تكرارها

المشهد	نص برنارد لويس	نص دانيال بايبس
	المفردات السائدة في المشهد ومستوى تكرارها	
الأول.	حرب[6]،بن لادن[5] ، إسلام[4].	مشروطية زمان[10]، أنا[5]، قائد[4]، أمريكا[8]، اللغة[4].
الثاني.	هوية[5]، روابط معارضة[7]، لغة[8]، عربية[13]، الدين[5].	ثقافي[4]، مشروطية مكان[3] ، مشروطية زمان[3]، روابط مقارنة[4]،فكرة[4].
الثالث.	مشروطية مكان[4]، مشروطية زمان[4]، روابط مقارنة[6]، بريطانيا[4].	أشخاص[5]، إرهاب[3]، إسلام[12]، ج[4]، نبي[4]، تراث[6]، الدين[5].

[21] Acetic, **Tropes Version 6.2: Reference Manual**, Semantic Knowledge Co., 13th Edition, September 2005, pp.19.

يبدو جلياً بأن المشهد الأول لدى لويس قد تناول مسألة الحرب الـتي تقيمهـا التنظيمات الإسلامية على الغرب ومؤسساته. أما المشهد الثاني فقد تناول مسائل تتعلق بالهوية الإسلامية المرتكزة إلى مفردات الدين، وتغذيها اللغة، وأواصر العروبة في إقامة سمة التعارض مع الغرب. أما إذا نظرنا نحو مشاهد نص بايبس، فسنجد التمركز حول الذات ثانية، ودور الولايات المتحدة الأمريكية في قيادة العالم. وسنجد في مكان آخر بأن الإسلام هو المغذي الرئيس للأشخاص الذين يمارسون الأعمال الإرهابية في خضم ما قد غرس في الأرض من آثار النبوة، والتراث، ونصوص دينية (بحسب ما يدعي).

وتأتي بعد ذلك مرحلة تحليل مستويات الفئات المتكافئة للاصطلاحات الـواردة ضمن النصين ـ انظر الجدول (6).

نص برنارد لويس	نص دانيال بايبس
عربية 30	مسلم 45
مسلم 26	اسلام 44
العالم 26	إسلامي 36
الولايات المتحدة 21	المرأة 24
اسرائيل 19	القانون 24
الامريكيون 19	ج 14
روسيا 18	الغرب 14
الاسلام 16	الشريعة 13
حرب 16	حكومة 13
التاريخ 15	ايران 13
الغربي 11	غربي 12
ايران 11	قائد 11
فلسطيني 10	مدرسي 11
نصراني 10	الخميني 10
اوربي 10	الدين 9
افغانستان 9	الولايات المتحدة 8

جدول (6) ـ نتائج تحليل مستويات الفئات المتكافئة للاصطلاحات الواردة في النصين.

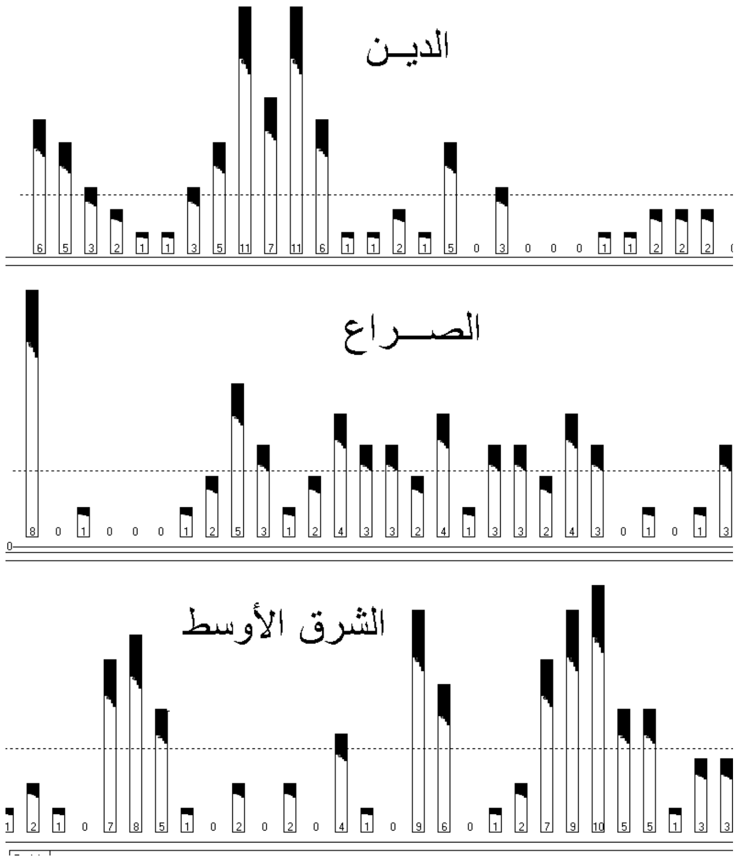
فعلى سبيل المثال يظهر بأن لويس قد استخدم بكثافة فئة المفردات التي تقـع في دائرة الصفة العربية للصق المفاهيم التي طرحها في تبرير واقع الـدول الإسـلامية (30 مرة). ثم جاءت بعد ذلك فئة المفردات التي تقع ضمن اصطلاح المسلم (26 مرة) سواء أكانت الصفة ملتصقة بذات المسلم، أم كل ما ينتمي إلى المسلمين من شبكة علاقات مفاهيمية. وكذلك الحال بالنسبة الفئات الأخرى، فالعالم يقف قبالة ما هو إسـلامي، والولايات المتحدة ترفع راية مكافحة الإرهاب، وإسرائيل لها صلة تأتي بعد هؤلاء. أما بايبس فقد أعلنها صريحة في الفئات الأكثر شيوعاً داخل نصه. فالإشكالية لديه تـدور في حلقة ثلاثية من فئات الاصطلاحات: المسلم (45 مرة) ـ الإسلام (44 مرة) ـ ـ الإسلامي (36 مرة). وقد زجت المرأة في مسألة الصـراع للتـدليل علـى موقـف الإسلاميين منها، وكحجة على عدم مجاراة ج الإسلام لما يدور في سـاحة المـتغير الاجتماعي العولمي الغربي. وقد عرج على النهج، فالغرب، ثم الشريعة لكي يؤسـس الخلفية المفاهيمية لمعالجة هذا الموضوع.

ويسهم برنامج المعالجة الذكية للنص في دراسة وتحليل أنماط طرح فئات المفردات السائدة في النص، بحسب ورودها في بداية النص، أو وسطه، أو ايته، مع عدد تكرار ورود ألفاظ الفئة الواحدة؛ مما يمنحنا فرصة معاينة ما أراده الكاتـب مـن معالجـة المسألة.[22]

ولكي تكون عملية التحليل أكثر وضوحاً حاولنا أن نجمع سوية أنماط ثلاث فئات ناقشها الباحث في دراسته لكي نقف على بعض مواطن التحليل الدقيقة في هذا النهج. وقد وقع اختيارنا على: الدين، والصراع، والشرق الأوسط، لما لها من تأثيرات علـى نسق الحركة الإسلامية التي حاول الباحث أن يتتبع آثارها ضمن هذه البقعة الجغرافية، وبالتناظر مع منطقة شمال إفريقيا، انظر شكل(1).

---

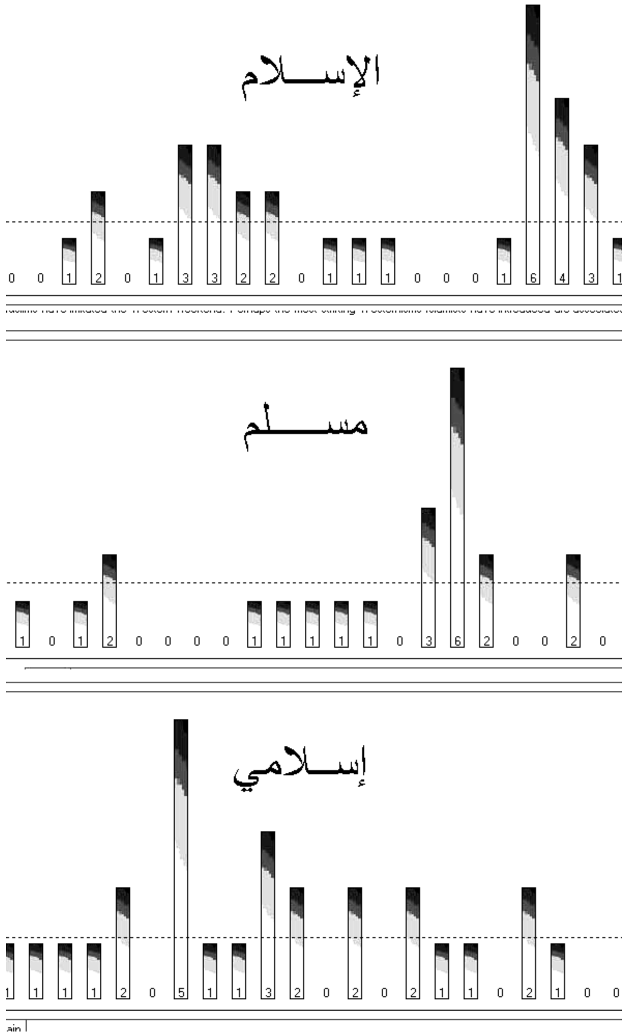
22 Microsystems, **Text Analysis**, Version 2.3, 2003, Available At : http://www.megaputer.com.



شكل (1) ـ أنماط ورود مجموعة منتخبة من الاصطلاحات داخل نص لويس.

يبدو واضحاً بأن مفردات الاصطلاحات التي تناولناها في هذه الفقـرة كانـت حاضرة على الدوام منذ بداية النص حتى ايته، (مع اختلاف التكـرار بـين (1-11 مرة). وقد شملت فئة اصطلاحات الشرق الأوسط لدى لويس مجموعة من البلدان التي تناولها قلمه في ثنايا النص. فمن هذه البلدان:العراق، وسوريا، وفلسطين، والمملكـة العربية السعودية، والقدس،وإيران، ومصر، والكويت، واليمن. وتعد جميعها نقاطـاً ساخنة على خريطة المسألة التي تناولها بالمناقشة. أما مفردات الـدين فقـد شملـت: الحديث عن الحرب الدينية التي تشن ضد المتطرفين الإسلاميين، والمملكة الإسـلامية، والدين الإسلامي، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم، كما أنه أورد النصارى بمعـرض مناقشة العلاقة التي تربطهم مع المسلمين على أرض العرب. وأخيراً تـأتي مفـردات

الصراع التي ألبسها رداء الخلاف، والحرب على الإرهاب، والكفاح في سبيل استعادة السلطة للمسلمين، والجهاد، والجيوش الإسلامية، والحرب الباردة. أما التناظر في زيادة التكرار في هذه المفردات فقد كان مشروعاً لدى لويس لتأكيـد جانـب الإسـلام السياسي، وتداعياته المحتملة على المنطقة.

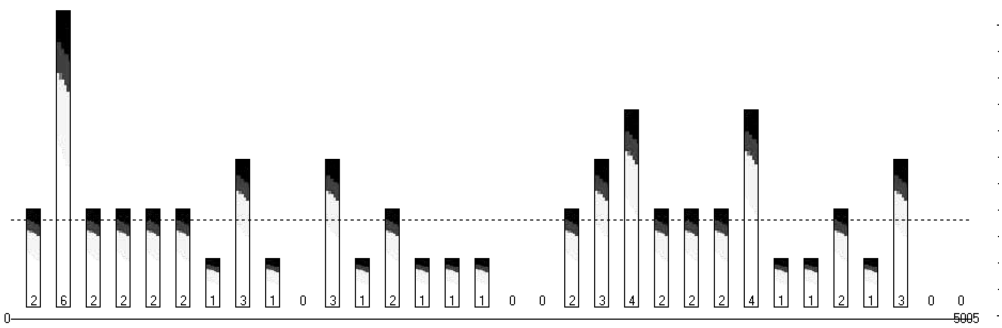


شكل (2) ـ أنماط ورود مجموعة منتخبة من الاصطلاحات داخل نص بايبس.

إن مراجعة المفردات المرتبطة بالأشكال الثلاثة الواردة في شكل (2) تظهـر لنـا بوضوح بأن بايبس قد استخدم اصطلاح مسلم لكي يشير إلى هوية المرء المسلم مـن

جهة، وإلى العلاقات التي تقيمها هذه الهوية مع العالم والغرب من جهة أخرى. أمـا اصطلاح إسلام فقد أكثر من استخدامه بوصفه النهج الروحي للمسلم، مؤكداً وجود إسلام تقليدي يلتزم به عامة المسلمين، وإسلام متطرف يتمسك بأهدابه الإسلاميون. أما الإسلاميون فقد ظهروا في مقاله غريبين عن ثقافتهم الأصيلة، وقد تولدت لـديهم قناعة بأ م أشد تمسكاً بأهداب الدين من التقليديين، وأ م على صلة متينة بمؤسسـة جديدة، أكثر شرعية والتصاقاً بالنهج الحقيقي للإسلام.

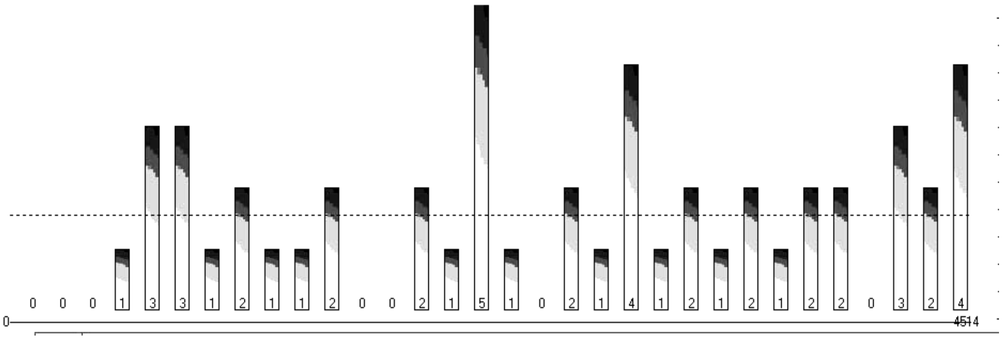
وبالطريقة نفسها يمكننا إقامة عددٍ كبيرٍ من المقارنات بين الفئات المتكافئة الـتي نريدها، لكي نستطيع أن نتلمس النسق المفاهيمي المستبطن في نص الباحـث، ومـا يحاول أن يؤسسه ضمن حدود نصه حول هذه المسائل الحيوية. فعلى سبيل المثال تظهر صيغ الحدة Intensity واضحة ضمن الخطاب المطروح لبرنارد لويس في هذا المقـال. لقد استخدم بكثافة مفردات مثل: لا ريب، ضروري، بالتأكيد، بقوة، علـى شـكل ممتاز، بكثرة...إلخ. وقد بلغ عدد هذه المفردات 57 مفردة، استخدمها لكي يولد قناعة تامة لدى القارئ بصدق ما ذهب إليه، بعد أن حاول أن يضفي عليه صفة تكـاد أن تكون قطعية.



شكل (3) ـ توزيع المفردات ذات الصفة الحدية في نص برنارد لويس.

يظهر شكل (3) توزيع هذه المفردات على كامل نص المقـال، الـتي نلاحـظ انتشارها بكثافة على جل مساحته.

أما إذا وجهنا اهتمامنا تجاه مقال بايبس فإننا سنجد أنفسنا قبالة استخدام عبارات مقارنة وتمثيل بكثافة. لقد سعى من خلال هذا النوع من التوظيف اللغوي إلى تأكيد قناعاته ومنحها مشروعية بصدد البون الشاسع بين نهج الإسلاميين ومفردات بيئتهم من جهة، وبين النهج الغربي والحياة الثرية بالمفردات المنفتحة التي يعيشها الغربي - انظر شكل (4).



شكل (4) - توزيع عبارات المقارنة ضمن مساحة مقال بايبس.

ويمكننا بالأسلوب نفسه أن نمعن في عمليات التحليل العميق في كثير من فئات العبارات التي استخدمها كل من لويس وبايبس في مقاليهما، بما يعمق فهمنا بفحوى خطابيهما، وتبرير النوايا الكامنة فيهما.

خامساً: خاتمة واستنتاجات :

أثمرت المعالجة الحاسوبية لنصوص هذين المستشرقين وجود أكثر من فرصة ثمينة للباحثين في دراسة نصوص المستشرقين، لمعرفة مستويات الخطاب الذي يوظف داخل النص، وتبرير سيادة مصطلح دون آخر في النصوص قيد المعالجة. ويمكن أن تعد هذه النتائج تأكيداً لصلاحية هذا النهج الجديد، وخصوبته في معالجة كثير من المسائل التي يحفل بها الخطاب الاستشراقي وغيره من الخطابات الثقافية والمعرفية.

وبصورة عامة، تميز كل من المستشرقَين اللذين تناولنا نصيهما بالتحليل والسبر

بخطاب استشراقي معرفي مستقل. فلويس متمكن من مفرداته، ضليع باللغة، يعـرف كيف يوجه الخطاب بالطريقة التي تضمن تحقيق أهدافه المبيتة. أما بايبس، ورغم طاقاته الخصبة، فلا يزال يحث الخطى على طريق بلوغ آثار أقدام لويس المخضرم.

لقد بدا واضحاً من المعالجة التحليلية التي مارسناها على النصين المنتخبين، بـأن هناك الكثير من الجوانب الكامنة في دلالة عبارات النص، وفحوى الخطاب التي يمكن الوصول إليها عبر المعالجة التحليلية، بتوظيف آليات الحوسبة الذكية التي ترعرعـت في ظل تقنيات المعلومات المعاصرة.

بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا المقام هو :هل ستتحول دراسات النتاج الاستشراقي إلى سلسلة متعاقبة من علميات التحليل الذكي لنصوصه؟. أم هـل سنهجر حرفة القراءة، ونترك للحاسوب فرصة ممارستها لكي يتنقل داخل النص بحرية، ويمنحنا في اية مطافه مجموعة من الإحصائيات والمترابطـات الرياضـية والمنطقيـة المعقدة؟.

كلا، ليس هذا ما أردنا أن نؤسسه في هذه الدراسة، ولكنا حاولنا اقتراح ـج جديد بات خطابنا الموجه لدراسة نتاج المستشرقين بحاجة إليه لكي يبـدأ ممارسـته، وتقعيد القواعد لآلياته بما يضمن تعميق فهمنا بما يودعه المستشرقون في نصوصهم هذه الأيام.

كذلك فإن الحجم الهائل من الخطابات الغثة والسمينة المنشـورة علـى مواقـع الإنترنت باتت بحاجة إلى قراءة، وتحليل، للوقوف على حقيقة فحوى خطاب الآخر، الذي يتم توظيفه لتحليل كثير من المفردات السائدة بمجتمعاتنا.

إذن، نحن بحاجة إلى سعي دائم لتجديد آليات وعينا الثقافي والمعرفي. وأعتقـد أن ثمة قناعة مشتركة لدينا جميعاً بأننا نعيش حالات غياب وعي اختيارية، أو إجباريـة، تجعلنا مأخوذين بعيداً عن الواقع الذي نعيشه. ونأمل أن تسهم المعالجات المعلوماتيـة الذكية في إذكاء قدرات وعينا، وبث روح متجددة في آلياته المتقادمة. ويمكـن لهـذا الأمر أن يتحقق من خلال:

1. تطبيق هذه التقنية المحوسبة على النصوص التاريخية التي تحفل بمادة خصبة مـن الاصطلاحات، والشخصيات، والأحداث، والمدن التي نحن بحاجة الى دراستها بأنماط جديدة.

2. دراسة خريطة ظهور المصطلح وسـريانه علـى خريطـة الثقافـة العربيـة والإسلامية، عبر دراسة حجم كبير من النصوص التي تعالج مسائل محـددة، لتحديـد أماكن ولادة المصطلح، والبيئة التي ترعرع فيها.

3. يفتقر هذا النوع من الدراسات التحليلية (على الدوام) إلى وجـود قـواميس لغوية، وبلاغية توفر للبرامج المحوسبة فرصة تحليل النصوص وسبر دلالتها. ومما يؤسف له أن هناك غياباً شبه تام لمثل هذه المعاجم المحوسبة، والتحليلات الدلالية؛ بحيث يمكن توظيفها بصورة مباشرة في برمجيات التنقير المعلوماتي.

الحوار المسيحي الإسلامي
قراءة في كتاب: التصورات اللاهوتية المسيحية عن المسلمين منذ مجلس الفاتيكان الثاني*
تأليف محمود إيدن**

دعاء محمود فينو***

تمهيد

يقع الكتاب في 370 صفحة. ويتكون من قسمين غير المقدمة والخاتمة. في القسم الأول ثلاثة فصول عن: تعاليم الكنيسة الكاثوليكية حول الحوار مع غير المسيحيين بصورة عامة والمسلمين بصورة خاصة قبل مجلس الفاتيكان الثاني، وهذه التعاليم بعد مجلس الفاتيكان الثاني، وتعاليم مجلس الكنائس العالمي. أما القسم الثاني فيتكون من ثلاثة فصول أخرى: الرؤية المسيحية المعاصرة لموقع القرآن الكريم، ولنبوة محمد صلّى الله عليه وسلم، ولطبيعة المسيح عليه السلام. وتتعلق هذه المراجعة بالقسم الأول فقط. إذ أن أهمية القسم الثاني تجعل من الأنسب تخصيصه بمراجعة مستقلة.

وقد نشر الكتاب "مجلس البحث في القيم والفلسفة" التابع للجامعة الكاثوليكية في العاصمة الأمريكية واشنطن، عام 2002م، ضمن سلسلة "التراث الثقافي والتغير المعاصر." وقد أصدر هذا ا لمس ضمن سلسلة الإسلام إضافة إلى هذا الكتاب المتميز، مجموعة من الكتب باللغة الإنجليزية، منها: الإسلام والنظام السياسي، ودارسة في المنقذ

---

* Aydin, Mahmut. Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council, Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002.

** باحث تركي.

*** دكتوراه في الدراسات الإسلامية, من جامعة بيرمنغهام, بريطانيا, 2004, عضو هيئة تدريس في كلية تـدريب عمان, الأردن.

من الضلال لأبي حامد الغزالي، والثقافات الإسلامية والمسيحية: صدام أم حوار، والدين والعلاقة بين الحضارات.[1]

يرصد محمود إيدن -الباحث التركي المسلم- السياق التحاوري للمسيحية مع أتباع الأديان الأخرى، وذلك بإبراز الوثائق الرسمية الصادرة عن الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمي منذ ما قبل المجلس الفاتيكاني الثاني إلى نهايات القرن العشرين. وقد حرصنا في عرضنا لكتاب إيدن على أن نعرض ما توصل إليه المؤلف الذي أعد كتابه بالانكليزية، بالقدر الممكن من الأمانة، مع الإشارة إلى بعض مراجعه المتعلقة بالوثائق الرسمية التي صدرت عن الكنيسة الكاثوليكية، وذلك لاستحضار الذهنية المرجعية لهذه الوثائق. وقد قدم المؤلف تحليلاً منصفًا للخطاب الرسمي المسيحي من وجهة نظر إسلامية مقبلة على التحاور مع الآخر المسيحي.

بدا من المعلوم بالضرورة أن عصر العولمة قد فرض نفسه في دورة الزمان، وغدا العالم قرية صغيرة أظهر سماتها الانفتاح والتعددية. وفرض هذا بدوره على المنادين بالإيمانيات من أصحاب الديانتين الأكثر انتشاراً مراجعة دور الدين في زمان سيطرة المادية. وعليه فإن المسيحية الكاثوليكية التي يمثلها الفاتيكان، والفرق الكنسية الأخرى ممثلة بمجمع الكنائس العالمي أظهرت إقبالاً على الآخر المسلم. فالانفجار المعلوماتي قدم لمسيحيي أوروبا معارف غير مسبوقة عن الأديان الأخرى، إلى جانب الدراسات الجديدة في الأديان التي قدمتها المراكز العلمية في الغرب، ثم تنامي الاحتكاك بين الأفراد من الديانات المختلفة الذي فرضه عامل الهجرة المتنامي من الشرق إلى الغرب. وقد عبر عالم الديانات (كانتويل سميث) عن هذه الحقيقة بقوله: "كلما ازداد وعينا بمن حولنا وجدنا أنهم غدوا جيراننا وزملاءنا في العمل، إنهم ليسوا فقط هناك معنا على طاولة الأمم المتحدة. ليست فقط حضارتنا بمجموعها متأثرة بهم، بل نحن نتأثر بهم على المستوى الشخصي، فنحن نشرب القهوة يوميا معا".

---

[1] يمكن لمن يرغب في مزيد من المعلومات عن المجلس المشار إليه زيارة موقعه على الإنترنت على العنوان الآتي:
http://www.crvp.org

وقد وجدت المسيحية- في مراجعة وثائقها الرسمية المتعلقة بمفاهيم ومواقف مسبقة عن غير المسيحيين- بداية للاقتراب والتعاون مع الآخر ولمواجهة تحديات العولمة. وكان لا بد من الإجابة على الأسئلة الأكثر حضوراً في العقل المسيحي في هذا السياق التاريخي. فمثلا إذا كان الإله إله الإنسانية جمعاء فلماذا يكون الطريق لمعرفته محدداً باتجاه واحد؟ والذي لم يكون متوافراً لملايين من البشر؟ وربما لا يزال غير متوافر؟ وكذلك، وإذا كان الإله الخالق وهو رب للجميع، فهل كان ممكنا أن لا يقدم الدين الحقيقي إلا لفئة قليلة مختارة؟

ضمن هذا السياق الإنساني التاريخي انطلقت فكرة الحوار المسيحي مع غير المسيحيين عامة ومع المسلمين خاصة، برعاية رسمية من السلطة الكنسية. كان ذلك لرعاية تفاهم متبادل، وتواصل مدروس ومثمر، في تعديل الصورة النمطية للآخر، ثم إعادة اكتشاف مساحات الاختلاف والتشابه معه، سواء بسواء، عند المسيحيين وأتباع الديانات غير المسيحية عامة، وفي مقدمتها الإسلام. لأجل هذا وجدنا الكنيسة الكاثوليكية ممثلة في الفاتيكان تؤسس أمانة عامة للأديان غير المسيحية.[2] وكذلك قام مجمع الكنائس العالمي الذي يضم الفرق المسيحية الأخرى (البروتستانت، الأورثوذوكس، الإنجليكيون) بإنشاء وحدة داخلية خاصة للتحاور مع أتباع الديانات والأيدلوجيات الأخرى. كلا الفريقين قام بنشر وثيقتين هامتين في هذا السياق: الأولى، علاقة الكنيسة مع غير المسيحية من الديانات الأخرى (1965)،[3] والثانية، منهجية التحاور مع الأديان والعقائد المتبعة. (1979)[4]

وتزامن مع هذا الاهتمام الرسمي الكنسي بفرقه المتعددة اهتمام مواز ومتنام من قيادات فكرية مسيحية. وقدمت دراسات متعددة عنيت بأبرز تعاليم هذه الأديان والشخصيات الإنسانية الأبرز تأثيرا في تشكيلها، ومن ثم علاقتها بالمسيحية. ولعل بعض هذه الدراسات قد غالت في بعض نتائجها فقدمت مقولة محذرة بيا ا: "أن العقيدة المسيحية في مراحل تطورها لم يقع في حسبا ا التحدي الواقع عليها من أديان العالم الأخرى، والذي بدوره لن يبقي مصداقية لها".

2 “The Secretariat for Non- Christian Religions.”
3 The Declaration on the Relation of the Church to Non- Christian Religions.
4 Guidelines on Dialogue with people of Living Faiths and Ideologies.

لأجل ما تقدم ذكره جميعا وجدنا الخطاب المسيحي -مع غير المسيحيين عامة والمسلمين خاصة- شهد تحولاً تاريخياً سريعاً في عقود زمنية قليلة نسبياً، على المستوى الرسمي الكنسي والفكري الثقافي بإنشاء ما يسمى الحوار الديني. إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه جليا ضمن هذا السياق هو إلى أي مدى كان هذا التحول ضمن الوثائق الرسمية التي أعلنتها الكنيسة المسيحية في الغرب على اختلاف فرقها؟ ومن ثم يطرح التساؤل عن فعل هذه الوثائق –إن كان لها فعل حقّاً- في تغيير الصورة النمطية التي حملها الغرب المسيحي عن المسلمين وعن الإسلام.

كان محور الدراسة التي قدمها محمود إيدن تقييم مبادرة الحوار الديني الذي سارعت إلى إنشائه الكنيسة ما بعد المجلس الفاتيكاني الثاني (1962-1964). والحوار الديني المسيحي في هذا السياق يعني، السعي المسيحي رسميا وفرديا لإيجاد قراءات وأفهام جديدة لميراثهم الديني لمقابلة التحديات الثقافية والدينية المقابلة في ميراث الأديان الأخرى - غير المسيحية- اعتمادا لآلية المبادرة بالحوار مع الآخر.

أولاً: لمحات تاريخية موجزة للتعاليم الكاثوليكية إلى ما قبل مرحلة المجلس الفاتيكاني الثاني:

يبدو الاهتمام بهذه الفترة جليا إذا عرفنا أن هذه المرحلة الزمنية في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية هي لحظة البداية لمحاولة الاقتراب من الآخر. فقد أصدر مكتب التعاليم في الكنيسة الكاثوليكية (*the magisterium*) وثيقة رسمية تسبل فيها الكنيسة على الأديان الأخرى صفة اعتبارية. فقد صرحت "أن هذه الأديان معتبرة وينبغي على الكنيسة احترامها، كما ينبغي على المسيحيين التحاور معها".[5] وعليه فإن من الأهمية بمكان العناية بالوثائق الرسمية الكنسية التي صدرت تبعا لهذا الإعلان الكاثوليكي، ليس فقط لمتابعة تطور مبادرة التحاور مع الآخر ورصد جديتها وتطورها، بل لتلمس الفهم الديني المسيحي لغير المسلمين على العموم وللمسلمين بصورة مباشرة كمقابل للمسيحية. وهذا سيكون جليا واضحا مثلاً، إذا تابعنا المفردات والمفاهيم الأكثر

---

5 Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*, p.11.

حضورا في هذه الوثائق والمراسيم الكنسية التي تم التأكيد عليها في عقيدة المسلمين، والتي تم حذفها وتجاهلها من الخطاب المسيحي في سعيه للحوار معهم.

إلا أنه من اللازم علينا لتثمين هذه الجهود النظر في الوثائق الصادرة غن الكنيسة الكاثوليكية فيما قبل هذه المرحلة معتمدين على ما قدمه لنا إيدن. والتي كان يسود فيها التساؤل عن إمكانية الخلاص لغير المسيحيين في القرون الثلاثة الأولى في العقل المسيحي الرسمي والثقافي الفردي، حيث عبرت عنه القاعدة الأكثر أهمية وتأثيراً في تلك الحقبة: "لا خلاص خارج الكنيسة":[6]

وجد عالما الأديان هانز كنغ وسوليفان في تتبعهما للجذور التاريخية لهذه الوثيقة أ ا قدمت للعالم المسيحي من الأسقف Ignatius في سوريا. ويجادل العالمان نيتر وسوليفان في قراء ما لتلك المرحلة أن هذه الوثيقة كانت لحث المسيحيين على اختلاف انتماءا م الكنسية على الإخاء والوحدة، ولم تكن موجهة إلى أتباع الديانات الأخرى. إلاّ أنّ هذه الوحدة لم تتحقق أبدا، بل ان هذه القاعدة قد زاد م تفرقاً. غير أن السؤال الذي ينشأ بحكم الضرورة هنا هو: إن لم تكن هذه القاعدة الكنسية في منشئها موجهة إلى أتباع الديانات الأخرى فمتى بدأ توظيفها لإخراج الآخر من "الخلاص المسيحي" الذي لن يتجاوز بحال أعتاب الكنيسة؟

لقد بدأ هذا -تاريخيا- في القرن الرابع بإعلان المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية.عندما قام باباوات الكنيسة -متأثرين بالقسيس أوغستين- بتوظيف قاعدة الاستبعاد "الخلاص المسيحي" لأصحاب الديانات الأخرى، بمعنى أن الكنيسة انتقلت إلى "الحصرية" لإقصاء الآخر بدلاً من "الاقترابية". هذه الحصرية تعززت بما ورد في الإنجيل مارك (16: 15-16) والتي تضمنت أن الإيمان والتعميد معا يحققان "الخلاص".[7] وقد أضاف القسيس أوغستين مؤكدا ان "الخلاص" لن يتحقق لتلك الفئة التي سمعت بما جاء به الإنجيل ولم تعتنق المسيحية، لأ م بذلك مذنبون لرفضهم، وعليه فلن

---

[6] Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non- Christian Religion*,(there is no salvation outside the Church) p.10

[7] Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*… p. 13

يشملهم "الخلاص"، لأن الخلاص لا يكون إلاّ لأتباع الكنيسة فقط. هذا التصريح شمل بالضرورة الوثنيين واليهود ثم أضيف المسلمون الذين كان يصطلح على تسميتهم بالأتراك إلى هذه القائمة. وهنا نستطيع الخلوص إلى أن القاعدة التي كان منشؤها التوجه بالدعوة إلى هؤلاء المبتدعة الانفصاليين من المسيحيين الذين يؤرقون وحدة الكنيسة بالعودة إليها، غدت بعد مرحلة أوغستين عنواناً محدداً لاستبعاد كل من لا ينتمي إلى لكنيسة من "الخلاص".

والأمر لم يقف عند هذا الحد الذي رسمه أوغستين، فقد جاء الإعلان الذي صدر عن مجلس لاتران الرابع[8] (1215) بإعلان "كنيسة واحدة عالمية للمؤمنين لا يكون بمنجى من اختار أن يكون خارجا عنها". وهو الإعلان الذي أضاف إليه البابا بونيفيس الثامن Boniface VIII لاحقًا شرطًا جديدا[9] (1302) يتمحور حول الاعتراف بالسلطة البابوية لمن أراد أن يكون تابعا للكنيسة ليتحقق له محو الخطايا و"الخلاص" والحياة الأبدية.

قاعدة "لا خلاص خارج الكنيسة" بقيت فاعلة فيما يتعلق بالدواعي المتصلة بأصل نشأ ا، ثم بدا اتساعها على مستوى توظيف النص إلى أن طالت كل من لا ينتمي إلى الكنيسة، ثم لمن لا يعترف بسلطة البابا. بمعنى أ ا ما عادت موجهة للمسيحيين المبتدعة أو الانفصاليين المؤرقين لوحدة المسيحيين، بل لكل من لم يعتنق المسيحية بالكيفية التي رسمتها الكنيسة الكاثوليكية سابقًا، وهي تشمل بذلك المسيحيين من غير الكاثوليك واليهود والمسلمين وغيرهم من غير الموحدين من الوثنيين. في هذه الحقبة ازداد استبعاد الكنيسة للآخر دون أن يتم التساؤل عن المؤدى الثقافي لهذه القاعدة في الأوساط العالمية غير المسيحية. فالمسيحيون الغربيون كانوا منشغلين بالتهديد الإسلامي الذي يمثله الجيش العثماني. إلاّ أنّ اكتشاف أميركا (1492) قد زحزح أنظار الكنيسة إلى عوالم جديدة وبلاد تحمل ثقافات مختلفة لم تصلها رسالة المسيح، فضلا على أن تؤمن ا. وعليه وجدت الكنيسة في تأويل نص الاستبعاد الأولي لغير المسيحيين وسيلة لفتح أبواب "الخلاص"

---

8 I. Neuer, & J. Dupuis, ed, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, (Banglore: Theological Publication India, 1996), p.113. (the fourth Lateran council)

9 I. Neuer, & J. Dupuis, ed, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, p.281. *(Unam Sanctam)*

المغلقة. لذا فقد قام البابا بيوس التاسع Pius IX (1854) بفتح الكوة لغير المسيحيين فقال: "كما ينبغي الاعتقاد أن الخلاص لا يكون بحال لمن لا ينتمي للكنيسة الرومانية لأن الكنيسة هي سفينة نوح لهذا الخلاص، إلاّ أننا بكل تأكيد يجب أن نؤمن أن الذين قد يكون جهلهم بالدين الحق خفياً ليسوا مذنبين في عين الرب".[10] بعبارة أخرى الخلاص - الذي لم يصرح البابا كيف له أن يتحقق- غدا ممكنا لغير أتباع الكنيسة.

ثم وجدنا أن هذه الكوة أذن لها باتساع أكبر بمرسوم كنسي أطلقه البابا بيوس الثاني عشر Pius XII (1943) تم بموجبه القبول بالتعميد أو التعلق بمحبة خفية علوية بالمسيح ليتم لغير أتباع الكنيسة الكاثوليكية الخلاص. ويبدو أن هذه التصريحات والمراسيم الكنسية الأخيرة قدمت في تحليل إيدن تعبيراً ايجابيا لرغبة الكنيسة في الخروج عن انغلاقها وحصريتها الذين فرضتهما على نفسها. غير أن هذا الاستنتاج قد لا يخرج عن الاحتمال في قراءة تحليلية أخرى. بمعنى أن توظيف هذه النصوص ليشمل "الخلاص" غير المسيحيين، يبقى تفسيراً محتملاً يمكن الكنيسة من فتح باب الحوار مع الآخر، والأهم من هذا زيادة المقاربة بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأخرى نحو وحدة مسيحية كاملة.

التفسير الديني للأديان غير المسيحية:

في القرن العشرين قام مفكرون مسيحيون بارزون بالبحث عن تفسير إيجابي أرحب للقاعدة الكاثوليكية: "لا خلاص خارج الكنيسة" لتطوير رؤية كاثوليكية مكينة وأكثر إيجابية للأديان الأخرى. فالرؤى السابقة لعلماء ما بعد اكتشاف أمريكا كانت هشة ومنقوصة، فهي لم تكن سوى عبارات وتعليقات مفككة افتقدت القدرة على التأثير في المواقف الرسمية للكنيسة. إلاّ أنّ الحال تغير بعد منتصف القرن العشرين. فالمفكرون بدَوا وكأن لهم تأثير غير مباشر في تغيير الرؤية الكنسية للآخر. من هؤلاء لويس ماسينيون وكارل راهنر. فالأول كان عالماً فرنسياً متخصصاً بالدين الإسلامي والتصوف، أما الثاني فكان متخصصاً بالعقائد الدينية عموما. كلاهما قد أسهم برفع

---

10 Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*, p.14. Reference taken from: J. neuner& J. Dupuis Eds. *The Christian Faith in the Doctinal Documents of the Catholic Church* (Banglore: Theological Publication in India, 1996, p.16.

الرصيد المعرفي للفهم المسيحي للإسلام. وكلاهما أثر بوضوح في مجلس تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

في حالة ماسينيون، كان الاستناد إلى الميراث الإبراهيمي لإعادة تشكيل العلاقة بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وهو قد دعا الكاثوليكية المسيحية إلى رؤية المسلمين بذلك من خلال النبي إسماعيل عليه السلام. وبذلك تلتقي الأديان الثلاثة عند نبي الله إبراهيم عليه السلام. هذا الالتقاء يجعلها جميعاً في خطة إلهية واحدة "للخلاص" الإلهي. فاليهودية في السياق الذي يقدمه ماسينيون هي دين الأمل، والمسيحية دين المحبة، ثم يأتي الإسلام ليكون دين الإيمان. وهو يحث المسيحيين على اعتبار القرآن مصدراً دينياً صحيحاً. فهو أي القرآن مصدق لما جاء في التوراة والإنجيل. ولعل التصوير القرآني للسيد المسيح وأُمه مريم، وإيمان المسلمين بنبوة عيسى وطهر أمه وعذريتها- عليهما السلام- كان الباعث لاستنتاج ماسينيون. فهو يجد في القرآن الوحي الذي نقل لمحمد -عليه السلام- بوساطة ملائكية ليكون صلة الخطاب الرباني بين الإله والإنسان. يضاف إلى ذلك أن ماسينيون يرفض الصورة النمطية التي قدمتها بعض الفصائل الكنسية، والتي تقدم محمداً - عليه السلام- نقيضا للمسيح. فهو يؤكد إخلاص محمد - عليه السلام - بدليل أن محمدا -عليه السلام- تلقى الوحي في مكّة للدعوة. ومن ثم فهو قد تعامل معه بوصفه نبياً يكتشف وحدانية الإله. وفي المدينة قام بأداء شعائر تعبدية تؤسس لهذه الوحدانية. وهو أي محمد لم يتبع اليهود في ادعاءا م بما يتعلق بالسيد المسيح وميلاده، بل هو قد أكد ميلاده من مريم العذراء. وهو قد أنقذ إسماعيل - عليه السلام- من الإقصاء من الوعد المقدس. إلاّ أنّ ماسينيون بما قدمه من زحزحة إيجابية لصورة محمد- عليه السلام- في الرؤية المسيحية، يقدم محمدا نبياً سلبيا في جانب الإله، وذلك "لأن دوره بوصفه نبيا هو إنكار أن يكون الإله أكثر مما قد ساقه هو عنه". ومع ذلك فإن ماسينيون يصر على أن دور المسيحية يجب أن يتجاوز "التبشير إلى الحوار". بمعنى أن الرؤية المسيحية لا ينبغي أن تقف عند رؤية الإسلام من الخارج ومعاداته تبعا لذلك. بل يجب أن تكون رؤية الإسلام من خلال التعايش الذاتي مع النقاط المحورية فيه، والتي يتمحور فيه الغيب وبوارق الحقيقة بصورية غير محسوسة.

ويجد الباحث المسيحي (ترل) أن تأثير ماسينيون على الكنيسة الكاثوليكية كان ممكنا

لأنه بوصفه عالم أديان أكاديمي فقد تبنت فكره فئة مثقفة في الشأن المسيحي الإسلامي. غير أن روابط الصداقة والحمية التي كانت تربط ماسينيون بالكنيسة وبمونتيني الذي غدا البابا السادس في ا لمس الفاتيكاني الثاني، مع أنه لم يشارك في صياغة مرسوم ا لمس الكنسي فيما يتعلق بالإسلام بسبب وفاته، جعلت لآرائه حضورا واضحا فيه. فهو في قراءة (ترل) قد نقل الرؤية المسيحية غير المثمرة بل والتي ترى في العلاقة مع المسلمين "المقابل المدمر"، إلى رؤية حوارية إيجابية تعاونية في عبادة إله واحد للبشر.

وقد مارس (راهنر) -اليسوعي الألماني المتخصص في العقائد الدينية غير المسيحية وشغل منصبا رسميا في ا لمس الكنسي- تأثيرا ضاغطا على الصياغات النهائية للمراسيم الكنسية التي أصدرها ا لمس. بدأ راهنر بصورة مباشرة يبدي آراءه فيما يتعلق برؤيته لعلاقة المسيحية بغيرها من الديانات الأخرى في محاضرة قدمها أمام الأمانة العامة للمجلس الفاتيكاني(1961). وقدم في رؤية غير المسيحيين نقطة تحول رحبة في فكر الكنيسة فيما يتعلق بالآخر أخرجتها من حالة الاستبعاد. فهو "لا يجد في الأديان الأخرى عناصر أولية وطبيعية لمعرفة الإله فقط، وإنما يرى أمثلة خارقة تعكس النعمة الإلهية لما يقدمه الإله للإنسان بسبب من المسيح". وقد اعتمد راهنر على ما يسميه "بالتفسير العقدي" لبعض المباديء الأساسية في العقيدة المسيحية الكاثوليكية ليقدم حلاً لعلاقة المسيحية مع الآخر في ظل التعددية في عالم اليوم. وهو يعلن من أوليات هذا التفسير: "أن المسيحية دين أكيد لكل البشرية، والمسيحية لن تقبل بدين آخر إلى جانبها بسمات وأولوية مماثلة. فالمسيحية الصورة الجيدة الحقة للدين الذي يقدم فيه الإله الخلاص لكل البشرية من خلال المسيح". إلاّ أنّ راهنر يجد في العناصر الطبيعية وانعكاسات الرحمة الإلهية فيها ممهدات لقبول البشارة، هذه الممهدات لن تتأتى لمن لا يتبع ديناً ما. غير أن هذه الديانات الأخرى التي تشكل في نظرية راهنر المراكب الموصلة لعلاقة الخالق بالمخلوق تنتهي بحضور المسيحية، بمعنى أن فعاليتها وقبولها ينتهيان، لأن "الخلاص" لن يكون إلا باعتناق المسيحية. و ذا يكون دور الكنيسة تقديم العون لغير المسيحيين باسم المسيح إلى أن تتبلور عناصرهم الإيمانية الكامنة ويغدون رعايا لها. وحتى يتأتى ذلك يجب

على الكنيسة أن تكون مثالاً يحتذى للآخرين.[11]

ثانياً: المجلس الفاتيكاني الثاني والأديان الأخرى:

يشكل المجلس الفاتيكاني الثاني (1962) الذي افتتحه البابا جون الثالث والعشرون (John XXIII) رسميا لحظة تاريخية في علاقة المسيحية بالأديان الأخرى. فالمجلس قد أصدر وثيقتين مهمتين في هذا السياق، الأولى هي "الإعلان عن علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (*Nostra Aetate*)[12] والثانية "الدستور العقدي للكنيسة" (*Lumen Gentium*).[13] فحتى صدور هاتين الوثيقتين لم تبد الكنيسة اهتماماً رسمياً بالحوار مع الآخر غير المسيحي. غير أن البابا في الجلسة الافتتاحية لهذا المجلس لم يصرح بما يتعلق بهذا السياق الحواري. فالبابا كان قلقا بما يسمى "العداء للسامية" في رحبات الكنيسة، والذي يبدو أن مخاوف بعض القيادات الفكرية اليهودية الفرنسية قد عبرت عنه في جلسة خاصة معه. لذلك كان لا بد للكنيسة أن تقدم وثيقة متعلقة بعلاقة الكنيس اليهودي مع الكنيسة الكاثوليكية لطمأنة اليهود (1963). هذه الوثيقة قوبلت بمعارضة القساوسة العرب والآسيويين الذين لم يجدوا فيها إلا دعماً من الفاتيكان لما يسمى "دولة إسرائيل". بل إن البعض قد طالب الكنيسة بتصريح أو وثيقة تبرز نوايا الكنيسة الحسنة تجاه الإسلام والمسلمين على قدم المساواة مع اليهود. حينها فقط جاء الإعلان الكنسي فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة مع غير المسيحيين من أتباع الديانات الأخرى (1965)، وأصدرت الوثيقة الأولى (*Nostra Aetate*)، حينها تجلت ثمار أفكار ماسينيون في بلاط الكنيسة.

غير أن إعلان هذه الوثيقة أثار جدلا بين القساوسة المحافظين، فهم وجدوا فيه إشكالا في طريق المهمة التبشيرية، بل قد يكون مسماراً في نعشها! فوجدنا الكاردينال (بيا) الذي قام بصياغة النصين السابقين يقدم تفسيراً للقساوسة لما تعنيه هذه الوثيقة، ذلك

---

[11] Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*, p.21.

[12] (*Nostra Aetate*) This was at the 7th session of the council on the 28th October, 1965. See: Oesterreicher, "Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions", p. 122-123

[13] Farrugia, *Vatican II and the Muslims*, p 15, and James Dupuis, "*The Salvavic Value of Non-Christian Religions, in M. Dhavamony, ed, Evagelization, Dialogue and Development, Documenta Missionalia 5(*Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1972, pp. 169-194

أن "الهدف الذي صيغت لأجله لا يعني الإبراز الكامل للديانات الأخرى، وهو كذلك ليس لإيضاح نقاط الخلاف أو المقاربة بينها وبين المسيحية، بل لبيان أن هناك رابطاً بين الإنسان والدين، هذا الرابط هو القاعدة المشكلة للحوار أو حتى التعاون. لذلك لا بد من إبداء اهتمام أكبر لتلك الأشياء التي تجمعنا وتعين على تفاهم أكبر".[14]

يجد (روكانين) أنّ الكنيسة في هذا التفسير تؤسس لعلاقة متساوية بين الشعوب الإنسانية رجالاً ونساء أمام خالقهم الواحد، والذي يسعون جميعاً لإرضائه. و ـذا فهو جعلنا نتلمس النصوص الكنسية باستشعار الانتقائية المصطلحية. فالكنيسة تخلت في صياغتها للمراسيم والوثائق عن التعبيرات (terminology) التي تلقي بالآخر إلى خارج مستوى الخطاب بوسمه بالوثنية أو الصنمية أو بدعو ـم بالمذنبين وأهل الخطيئة. فالناس جميعا ضمن السياق الجديد لهم كرامة إنسانية متماثلة "لأن الخالق خلقهم على صورته". ـذا تتضمن الوثيقة إيحاءً بأن الديانات جميعا تشكل تعبيراً إنسانياً في البحث عن الحقيقة. ـذا تكون الكنيسة تنظر نظرة اعتبار للآخرين من خارجها، ذلك بأ ـم كما ترى الكنيسة قد سلكوا دروب تدين مقبولة لمعرفة الخالق، لذا فان في أديا ـم شعاعاً من الحقيقة. هذا الشعاع بدوره يؤثر تأثيراً فاعلاً وإيجابياً في تدبير شؤون معاشهم. "فالكنيسة لا ترفض ما هو حق ومقدس في الأديان الأخرى". إلاّ أنّ السؤال الذي يبقى قائماً هو من سيملك الكلمة النهائيه في إضفاء صفة ما هو حق ومقدس فيما تدعو إليه تلك الأديان عدا المسيحية؟

ويجد روكنان في تحليله "أن رفض الكنيسة أو تصويبها لما تدعو إليه الأديان الأخرى سيكون فقط إذا كان متضمنا بتعاليم المسيح ومصدقا لمحتوى الحقيقة التي يقدمها، لا خارجاً عنه". وقد نتساءل: أليست هذه التعاليم هي ما كانت تدعو لها الكنيسة سابقًا أم هل هي تلك التي ستكون متضمنة في المراسيم أو القراءات المختلفة أو المتقاربة للطرح الكاثوليكي أو لغيره من الكنائس العالمية الأخرى في قابل الأيام؟ إلاّ أننا

[14] Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims, p. 23.* This is a statement of Cardinal Barr referred to in Stransky, Thomas. The Church and Other Religions, *International Bulletin of Missionary Research*, 9 (1985) p.157.

قد ندرك أن الثمرة لهذا الطرح في قبول الآخر قد تم انبثاقها، فالكنيسة في سياق الرؤية الآنفة "دعت رعاياها للدخول بحصافة وتلطف في محاورات وسبل تعاون مع الآخرين مع المحافظة على إيما م وطريقتهم الخاصة في الحياة". وهذا يعني التحاور ثم التعاون في الأمور والاهتمامات العالمية المشتركة كالعدالة الاجتماعية، والفقر، والكوارث الطبيعية، والأمراض الفتاكة المختلفة. إلاّ أنّ هناك دائما بعض الاتساع ليحاور المنخرطون في هذه الشؤون بعضهم بعضاً، فهم قد يتحدثون عن إيما م الخاص واعتقادا م الذاتية.

ا لس الفاتيكاني الثاني والمسلمين:

لم تنج الوثيقتان المشار إليهما من النقد المسيحي والإسلامي معا. فالوثيقتان مثلاً تعلنان "أن المسلمين يؤمنون بخالق السماوات والأرض الذي كلم الإنسان، إ م يؤمنون معنا بالخالق الرحيم وباليوم الآخر، الذي سيقضي فيه الإله الحي القيوم الرحيم بين بني الإنسان." وهي كذلك تنص على تكليم الخالق للإنسان، الذي كلم المسيح في الحالة المسيحية إلاّ أنّ الكنيسة لم تنص على ما يتعلق بالوحي في حالة الإسلام. بمعنى أ ا لم تذكر بوضوح أن القرآن الذي نقله محمد- عليه السلام- للمسلمين هو كلام الخالق أيضا. غير أن إيدن يجد في هذا التعبير الكنسي تطوراً في نظرة الكنيسة الاعتبارية للدين الإسلامي، فهو يجد: "أننا قد نستنتج من خلاله أن الكنيسة تعد الإسلام ديناً نبوياً كاليهودية والمسيحية، وذلك لأن الكنيسة كانت تشير إلى القرآن من طرف خفي، وهي مع ذلك لم تقض فيه حكماً ". غير أن بورمانز يشير إلى "أن الكنيسة لم تقصد تقييم صحة الوحي التي يستند إليها الإسلام. غير أن تمييز الإسلام عن غيره من الأديان الإلهية التي انبثقت عبر جهود إنسانية، بكونه ثمرة لكلمة مقدسة، هو لذلك وحي تماما بما تعنيه الكلمة. فالمسلمون يؤمنون أن الله خاطبهم بالوحي، وهذا هو الذي قد دفع المسيحيين لاعتبار هذا الإيمان من هؤلاء المسلمين ضمن تصور خاص خارقًا ومخلصا".

ومن الملاحظ أن الكنيسة قد راعت في خطا ا للمسلمين انتقاء الصفات الإلهية ذات الدلالة الواضحة والمتداولة على المستوى العقدي الإسلامي، فهي مثلا عبرت أن المسلمين "يؤمنون بالتوحيد (لا إله إلا الله)، ويعبدون الحي القيوم الرازق الرحيم". فهي بذلك

أسست لخطاب قد يظهر فيه التساوي بين الإسلام والمسيحية، لذا نجد (كاسبر) يقول: "إن الإيمان بالإله ذاته كنقطة مركزية تختلف في طبيعتها بصورة جذرية بين الإسلام والمسيحية". وعليه فقد كان على الكنيسة أن توضح هذا الاختلاف لئلاّ يقود الفهم المغلوط لهذه النقطة المحورية والأساسية المسيحيين إلى "مَسحَنة الإسلام".

غير أن الكنيسة الكاثوليكية ثمنت الشق الأول في عقيدة المسلمين "لا إله الا الله" وتجاهلت الشق الثاني "محمد رسول الله" والذي يتمم الركن الأساسي في الإسلام. فالكنيسة تفضل التزام الصمت فيما يتعلق بمحمد –عليه السلام- في هذا السياق التجاهلي يقول (فاروجيا): "إن أي اشارة محتملة من الكنيسة لمحمد قد تحمل شيئاً ما من التقدير الديني لأهم نبي عند المسلمين". لذلك وجدنا (أنواتي) يضيف :"إلا أن هذا الصمت فيما يتعلق ـذه النقطة المركزية لا بد له من ـاية ومن ثم يلزم التفصيل إذا بدأت الكنيسة حواراً مع المسلمين".

ثم وجدنا الكنيسة تؤكد على إبراهيم - عليه السلام- كأب مشترك للمسيحيين والمسلمين. فالمسلمون كما قدمت الكنيسة في رؤيتها "سلّموا أنفسَهم بإيمان للغيبيات الإلهية، كما سلم إبراهيم للمشيئة الإلهية. والمشيئة الإلهية بالخلاص تشمل هؤلاء الذين يعترفون بالخالق ومن ضمنهم المسلمون الذين يحملون الإيمان الذي حمله إبراهيم". فإبراهيم- عليه السلام- في هذا السياق "لا يكون الأب العرقي للمسلمين العرب لأن هذا لا يحمل دلالة دينية بحال، إلاّ أنّ إبراهيم يشكّل الأب الروحي وأنموذج التضحية والتسليم المطلق للمشيئة الإلهية في عقيدة الإسلام. الذي يجعله حقّاً الأب الروحي لكل المؤمنين... إلاّ أنّ الكنيسة لم تذكر إسماعيل عليه السلام- وصلته بالعرب المسلمين. فهو يجد أن الكنيسة أعطت اهتماماً أكبر بمسألتي إبراهيم- عليه السلام- والوحي فيما يتعلق بالمسلمين. ولعل ما يجعلنا نتقبل هذا الطرح عندما نعلم أن حضور إبراهيم- عليه السلام- في القرآن ليس حكراً على مجتمع معين ولكن كأنموذج للإيمان ينبغي أن يحتذى من البشرية جمعاء".[15]

[15] Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*, p.32

أما فيما يتعلق بالسيد المسيح وأمه مريم -عليهما السلام- وجدنا أن الكنيسة في خطا ا للمسلمين تقدر تبجيل المسلمين لهما، بالتأكيد على نبوة عيسى المسيح-عليه السلام- وميلاده من أمٍّ عذراء، على الرغم من أن المسلمين ينفون عنه القدسية الإلهية التي توليها له المسيحية.

فالكنيسة الكاثوليكية تبجل، حقا، السيدة مريم العذراء -عليها السلام- لذا فهي ستثمن الموقف الإسلامي منها، ولأجل هذا وجدنا شخصية مسيحية معتبرة مثل ماسينيون تدعو إلى "اعتبار تقدير المسلمين العظيم للمسيح وأمه –عليهما السلام- للإقرار بأن القرآن وَحي ليس عليه شبهة شك وهو مصدر ديني حقيقي لذلك الاعتبار". ويجد (فاروجيا) بدوره أن هذا التقدير الكاثوليكي للمسلمين منسجم مع الإعلان الكنسي *Nostra Aetate* والذي ينص على "أن الكنيسة الكاثوليكية لا ترفض ما هو صحيح ومقدس في الأديان الأخرى غير المسيحية، فهي لعلها تريد أن تظهر أن الإسلام يعكس شعاعا من الحقيقة التي تنير قلوب الناس". فلعل فاروجيا يجد أنه على الرغم من غياب صورة المسيح -كما يراها المسيحيون- عن الإسلام، إلاّ أنّ الشخصية التاريخية له وعلاقته بالخطة الإلهية للخلاص ليست متجاهلة كليا. بيد أن إيدن يجد أن هذا التقدير من الكنيسة الكاثوليكية للخطاب الإسلامي للسيد المسيح وأمه مريم- عليهما السلام- قد يشكل أرضية مشتركة لعلاقة أفضل بين المسيحيين والمسلمين.

فالكنيسة الكاثوليكية استندت إلى خطا ا مع المسلمين إلى كل ما تقدم من إيمان المسلمين بإله واحد، وإلى إقرار وتصديق باليوم الآخر كيوم يحاسب فيه الناس بالعدل أمام الخالق. يضاف إليه الإيمان بإبراهيم-عليه السلام الأب الروحي للديانات الثلاث، وتبجيل المسلمين للسيد المسيح- وأمه مريم- عليهما السلام. وهي تؤكد أيضاً على تقديرها للحياة الدينية والأخلاقيات التي يتبعها ويتعامل بمقتضاها المسلمون. وهي تؤكد أهمية الدوافع الدينية والتسليم الكلي والطوعي للخالق الذي يعتنقه المسلمون في تقديم الخالق على الخلق. وهي تثمن حقّاً الصلوات الخمس التي يصلّيها المسلمون، وحثّهم على الزكاة وأدائها، وصيامهم المخلص لشهر رمضان. إلاّ أنّ السؤال الذي لا بد أن يسأل -كما في تحليل إيدن- لماذا تجاهلت الكنيسة ذكر أركان الإسلام

الأخرى ونعني بذلك الشهادتان بصيغتها التامة والحج؟

بعلل (كاسبر):"أن تخصيص الكنيسة لأركان الإسلام الثلاثة جاء لأهمية فعلها في حياة المسلمين، فالحج محدود بمرة واحدة في العمر، كما أن أداءه قد لا يكون ممكنا لجميع الأفراد".غير أنه يضيف: "إن الكنيسة بينما كانت تعبر عن تقديرها للمسلمين وحيا م كانت تولي اهتماما أكبر لأخلاقيات ومبادىء الكنيسة". كما يجد (فاروجيا) أيضاً أن الكنيسة "لم تكن تعنى بإبراز تفاصيل العقيدة الإسلامية، بل بإبراز نوياها في مخاطبة المسلمين". بينما يفسر (كوريليوس) هذا الإعراض عن ذكر أركان الإسلام الأخرى بأن الكنيسة تعنى فقط بذكر العناصر الدينية التي تتماشى مع المسيحية ولا تصطدم معها، لإعلان توحيد إنجيلي في شكل يهودي-مسيحي. لذلك يجد إيدن أن هذا العرض المسيحي ينسجم مع تصور المسيحيين للإسلام الذي امتد حتى منتصف القرن العشرين إما كابتداع من محمد، أو امتداد لليهودية. فالإقرار بالشق الثاني من الشهادتين والحج إلى مكة سيلزم الكنيسة بمراجعة عقيد ا وتصورا ا الإيمانية فيما يتعلّق بالإسلام.

فالكنيسة تذكر المسلمين وتقدر توحيدهم وإيما م وأخلاقيا م إلاّ أنها لا تعترف بالإسلام الذي يشكلهم. فالإيمان الذي يحملون هو الذي يجعلهم في رؤية الكنيسة يملكون موقعاً خاصاً في الخطة الإلهية للخلاص كموحدين. ويبين (فاروجيا) "أن هذا التقدير الكنسي جاء ليظهر للمسلمين أن النعمة الإلهية قد تكون متوافرة لهم لينالوا الخلاص الأبدي". فهم في التعبير الكنسي "the people of God" الذين لم تتأتى لهم البشارة، إلاّ أنّ الكنيسة لا تبين بأي الطرق سيتمكن المسلمون من نيل هذا الخلاص. فالكنيسة الكاثوليكية كما يلخص إيدن بعبارة موجزة لم تتعرف أو تعرف الإسلام بوصفه ديناً آخر يعبر عن الإيمان الحقيقي الذي تدعيه للمسيحية. فهي في مبادر ا الحوارية نصت على ما يتفق - من الإسلام- مع أسس المسيحية كما تراها الكنيسة، وهي في ذلك تفتح باباً للحوار مع الأديان الأخرى عامة والإسلام خاصة من جانب، بينما تحتفظ بباب التبشير إلى المسيحية مشرعاً لكل أتباع الأديان الأخرى.

لقد كان نسيان الماضي الدامي بين المسيحيين والمسلمين مطلباً عبرت عنه الكنيسة

لبدء صفحة من التحاور. فالتحدي الذي يفرضه استكبار الوثنية الحديثة للمادة في عصر العلمانية والعولمة يفرض اتحاداً على مستوى الأجندة الإيمانية للأديان التوحيدية كافة. ولعل ما يشهده وضع الإنسانية من معاناة لمصائب وكوارث طبيعية يحض أتباع الأديان على التكاتف لمواجهة اللادينية والفقر-الذي تفرزه آليات العولمة والتردي- وعلى الأخلاقيات الاجتماعية والمحبة والتعاطف. بكلمة أخرى وجدت الكنيسة في الحاجات الإنسانية للإنسان على اختلاف أعراقه وتوجهاته في العصر الحديث قاعدة وأرضية مشتركة للحوار لتحقيق السلام والعدالة الاجتماعية والحرية والأخلاق. وهذا هو الأمر الذي سينبثق عنه حتماً اتفاق آخر، بديلاً عن الحوار على أرضية دينية تختلف اختلافات جذرية في أسسها وتأويلا ا.

يبقى السؤال عن إمكانية تحقق "الخلاص" لأتباع الأديان غير المسيحية، أو توافر ممكنات هذا "الخلاص" في تعاليم الأديان الأخرى، كذلك يبقى هذا الأمر طرحاً ملحاً في تناول الكنيسة الكاثوليكية في ا لس الفاتيكاني الثاني. فالقاعدة الكنسية "لا خلاص خارج الكنيسة المسيحية" ما زالت تمتلك تأثيراً لرسيمتها التعاليمية في تشكيل علاقة الكاثوليكية المسيحية بغير المسيحيين. كان هذا جلياً على الرغم من محاولة السلطات الكنسية التخفيف من توظيفا ا السابقة إلى الأذهان بتمويه العبارات المفضية إليها أو تنميقها. لذا فان التساؤل عن إمكانية الخلاص يبدو مشروعا من جانب، ومن جانب آخر سيؤدي بنا إلى تقدير جهود الكنيسة في تجاوز هذه القاعدة وجديتها في إعادة تشكيل خطا ا مع الآخر.

ليخلص إيدن إلى لإجابة عن سؤالنا الملِح وجدناه يرقب ما أصدرته الكنيسة في تعبيرها عن "الخلاص" من وثائق وتصريحات. فالوثيقة الأقرب لصوقاً في هذا السياق كانت:"الإعلان عن علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية *Nostra Aetate*، التي تحدثت عن الأديان الأخرى بلهجة متعاطفة وبإظهار النوايا الحسنة للمسيحية اتجاه الآخر. وهي في اللحظة التي تعتبر بوضوح عالمية الخلاص الإلهي بدلالة عطايا الرب وخيراته وأنموذجه الخلاصي الذي يشمل بني الإنسان، لا تذكر كيف يتأتى لغير المسيحيين هذا الخلاص. وهنا نجد أن وثيقة: " قيمة الخلاص لغير المسيحيين" *Lumen Gentuim* آذنت

بانتهاء الفعل الرسمي لوثيقة "لا خلاص خارج الكنيسة". فاتباع الكنيسة يبدو محدداً أساسياً لتحصيل "الخلاص"، هذه المرة بالتأكيد على أن السيد المسيح أثره فاعل ودؤوب ليقود الناس جميعا في العالم إليها. وهي تؤكد أن الالتزام بالخلق الحسن والأعمال الطيبة كافيان لتحقق "الخلاص" في كل الأزمان ولكل أفراد الشعوب. فخشية الرب وعمل ما يرضى عنه هي السبيل.

في فقرة أخرى من هذه الوثيقة ينقسم أتباع الأديان الأخرى إلى قسمين، هؤلاء الذين سمعوا بالدعوة المسيحية وعرفوا أن الكنيسة الكاثوليكية وجدت بالضرورة بعناية الرب من خلال المسيح إلاّ أنهم رفضوا الكنيسة. وأولئك الذين لم تصلهم البشارة ولم يتبعوا الكنيسة إلاّ أنهم يرغبون بمعرفة الرب بقلوب مخلصة، ويتحركون في نعمائه لما يرضيه بقدر معرفتهم القلبية، فينجحون ويتأتى لهم "الخلاص". هذه الفقرة من الأهمية بمكان لأ ا تعنى بإمكانية تحقق "الخلاص" لغير المسيحيين بإفصاحها عن السبيل إليه، بعبارة أخرى عن شرطية. والتي تعني عدم رفض البشارة، وعدم رفض اتباع الكنيسة، يرفده السعي لرضى الرب بالعمل الطيب والخلق الحسن، وتحقيق المشيئة الإلهية التي يستشعرها هؤلاء الأفراد في ضمائرهم. هذه الأحوال كما في ملحظ (روكانين): "لم تتولد من اتباع هؤلاء الأفراد لأديا م، بل من الطبيعة التي جبلوا عليها". هذا البعد الذي تتحدث عنه الكنيسة أقل إيجابية من آراء (راهنر) قبيل ا لمس الفاتيكاني الثاني، والذي جعل فيه الأديان الأخرى غير المسيحية شرعية من جانب إفرازها لخيرية أتباعها.

الوثيقة الأخرى التي أصدرها ا لمس هي وثيقة السعادة والأمل[16] (Joy and Hope)، السعادة والأمل، والتي تجعل الناس جميعا في رحبة التساوي. "فالروح القدس تؤثر بخفاء بمجرد اعترافهم بأن المسيح قد مات ليحيوا، لأن جميع الناس مدعوون لذات القدر المقدس. وينبغي عليهم جميعا أن يؤمنوا أ م جميعا شركاء في الدعوة إلى درب الرب". وهنا لا نجد مكاناً لغير المسيحيين، إلاّ أنّ الإشارة إلى الفضل الإلهي تبدو عالمية، فهي تشمل كل الناس، فكلّهم كما تعلن الوثيقة خلقوا من ذات واحدة وعلى صورة الرب لقدر واحد.

---

16 *Gaudium et spes 22:5, 29:1*, Ruokanen, *Catholic Doctrine of Non- Christians*, pp 95-96

ثم تأتي الوثيقة الرابعة وهي وثيقة: الخلاص العالمي المقـدس: (The Universal Sacrament of Salvation)[17] التي تلغي بكل وضوح "لا خلاص خارج الكنيسة" لتعلن "أن هناك خلاصا خارج الكنيسة"، إلاّ أنها غلفته بالغموض عندما أضافت: "الا أن الكنيسة ضرورية لتحقيقه". لذلك نجد أن السؤال حول مصير أتباع الأديان الأخرى الذين ليسوا رعايا للكنيسة يعود ملحاً وبلا إجابة ائية بين المفكرين المسيحيين لمؤدى هذه الوثيقة.

إن المتفحص لهذه الوثائق جميعاً -كما بين إيدن- قد حملت تعبيرات إيجابية إلاّ أنّ دلالا ا لم تكن إيجابية بما يكفي لتمهيد سبل التحاور مع أتباع الديانات الأخرى عموماً والمسلمين على الخصوص، لأ ا رافقتها بعض العبارات التي سيطرت عليها دلالات سلبية. فهي مثلا لا تذكر الإسلام بوصفه ديناً، بل تكتفي بالإشارة إلى المسلمين أفراداً، ذكوراً وإناثاً، بالتأكيد على فعلهم الاجتماعي وأخلاقيا م دون عزوها جميعاً إلى مصدرها الديني، الإسلام. فا لس الكنسي لا يريد الإشارة بحال إلى أن الإسلام دين فيه تحقيق "الخلاص". فالإسلام تراه الكنيسة خارج الإطار الإنجيلي التاريخي، ولا تراه كاليهودية داخلها. هذه الازدواجية في رؤية الكنيسة تطرح تساؤلاً مهماً: "هل يكفي حقا الرؤية المسيحية أن تضع أولا الإسلام مع الأديان الأخرى، ثم تعدد ثانيا كل السمات الفردية التي يحملها أتباعه مشاركة للتراث الإنجيلي"؟ فهذه الوثائق جميعا قد تصلح نقطة بدء لحوار مع الآخر، ولا يمكن أن تشكل على أي تقدير هدفا له. فا لس الفاتيكاني الثاني لم ينجح فيما قدمه من تعاليم ووثائق في توضيح معالم أوسع لأسس الحوار الديني.

التطور في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية ما بعد ا لس الفاتيكاني الثاني فيما يتعلق بغير المسيحيين.

قام البابا بولص السادس عام 1964 بتأسيس "الأمانة العامة للأديان غير المسيحية" لتنظيم نشاطات الحوار التي تقوم ا الكنيسة الكاثوليكية. وقد دعيت هذه الأمانة العامة لاحقا في عام 1989: "ا لس الأسقفي للحوار الديني" ويعد ذلك من أهم ثمار محاولات

---

[17] *Ad Gentes Divinitus* 7:1. Ruokanen, *Catholic Doctrine of Non- Christian,* p 57

الكنيسة الانفتاح على الآخر في ا لمس الفاتيكاني الثاني. وقد حدد البابا أهداف الحوار بالدعوة إلى التعرف إلى الآخر بأمانة وإيجاد وسائل لحوار مثمر ليتعرف الآخر بدوره على المسيحية. وقد أكّد الكاردينال باولو ماريلا الرئيس الأول للمجلس أن هذا الحوار ليس بديلا للتبشير أو متنافراً معه. ثم طمأن رجال الكنيسة القلقين "بأ ما أي الحوار والتبشير عمليتان متقاربتان إلاّ أنهما متمايزتان. فالتحاور بين المسيحية والأديان الأخرى حوار على المستوى الإنساني لا الديني، فالكنيسة لا تريد أن تجعل الآخرين يتحولون إلى المسيحية، بل هي تريد أن تجعلهم مستعدين للإيمان المسيحي".[18]

الكاردينال باولو ماريلا قام أعضاء ا لمس بإصدار منشورات وبيانات متعددة توضح آلية التحاور وأهدافها، والتي تتمحور حول إعادة تشكيل العلاقة مع الآخر وتجاوز كراهية الأيام الماضية والنظر لتدبير المصالح الإنسانية المشتركة. ويترافق هذا مع تمهيد الحالة الاستعدادية للمتحاور غير المسيحي للتعرف على رسالة المسيح، فرغم وجود الخيرية في الآخر إلاّ أنّ قدسية الوحي الكاملة لا تتوفر الا في المسيحية. وا لمس قد أصدر توصيات بزيادة جهود أعضائها لمعرفة المسلمين لزيادة الكفاية الكنسية في التحاور معهم. وإن كان ا لمس الكاثوليكي لم يرع أي منتدى تحاوري في هذه المرحلة، فهو قد اكتفى بالمشاركة في بعض المنتديات الحوارية التي رعاها مجلس الكنائس العالمي.

في المرحلة التالية 1973- 1980 في عهد الكاردينال بيجنيدولي انتقل ا لمس الكاثوليكي من مرحلة الإعداد والدراسة إلى المباشرة والممارسة. إلاّ أنه لا بد من اتباع الاستراتيجيات ذا ا في كسب الآخر، والتي تتلخص بمعرفته والتعرف إلى بنيته المعرفية والتاريخية وتقاليده المتوارثة. اللقاء الأول كان برعاية ليبية في طرابلس 1976. الهدف من هذا اللقاء كان التبادل الثقافي والمعرفي بين المسلمين والمسيحيين، وذلك للإسهام بزيادة معرفة كلا الجانبين بالآخر على مستوى الحضارة والمدنية، هذا بدوره سيوضح المشترك والمختلف بين الديانتين، وبما يسمح في الوقت نفسه كلا الطرفين للتمسك والالتزام بتعاليم دينه وإيمانياته

---

[18] Aydin, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims*, p.50.

الخاصة. بنهاية لقاء طرابلس بدا وكأن الكنيسة الكاثوليكية خرجت عن صمتها السلبي فيما يتعلق بحمد-عليه السلام- فمثلا الأب لانجفراي طلب المغفرة من المسلمين لما صدر عن المسيحيين من الإساءات الجارحة لمحمد –عليه السلام. يضاف إلى هذه النقطة الايجابية نبذ الكنيسة للتنصير الإجباري الذي مورس على المسلمين في الماضي، والدعوة إلى احترام الحرية الدينية لجميع الأفراد. ثم كان إنشاء مجموعات بحثية مشتركة من مفكرين مسلمين ومسيحيين عام 1977، والتي لم تكن تعكس بالضرورة أو بصورة مباشرة التعاليم الكنسية والرؤية المسيحية الرسمية للمسلمين والإسلام.

وقد أصدر المجلس في الفترة 1980-1984 نسخة منقحة من Guidelines for Dialogue between Muslims and Christians الخطوات الموصى باتباعها للحوار بين المسلمين والنصارى، ثم جاء الإعلان عن: "اتجاهات الكنيسة نحو اتباع الأديان الأخرى. توجيهات للحوار المسيحي الإسلامي".[19]

تابع المجلس بعد ذلك برئاسة الكاردينال آرنيز الحلقات البحثية المشتركة، فتم تنظيم ثلاث ندوات في العاصمة الأردنية،عمان، بالتعاون مع "المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" في الموضوعات التالية: التعليم الديني في المجتمعات الحديثة، دور المرأة في المجتمع في الإسلام والمسيحية، القومية في الحاضر. كذلك قام المجلس برعاية مشتركة مع المنظمة العالمية للدعوة الإسلامية بتنظيم ثلاثة لقاءات أكاديمية أخرى، هي الأديان واقع وآفاق، الدعوة والتبشيرية، والوجود المشترك للأديان.

في هذه المرحلة بالذات قام مجلس الأساقفة للحوار بين الأديان بإعلان مشترك مع التجمعات التنصيرية لوثيقة: آراء وتوجهات الحوار الديني: حوار وإعلان إنجيل عيسى المسيح[20] لدرء الشبهة حول التصادم بين التبشير والحوار. ثم عقد المجلس اجتماعين هامين لكافة أعضاء المجلس لمراجعة ما تم انجازه وتقدير فعالية الجهود التحاورية مع غير

---

19 Sesretariat for Non- Christian Religions, “The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission”, Bu (New York: Paulist Press, 1990).

20 (Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientation on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ)

المسيحيين وذلك في عام 1992، ثم في عام 1995 . المثير للناقد المتبصر في الشأن المسيحي أن ا تمعين أجمعوا على أن الحوار جزء من التنصير! وهذا تماماً ما نص عليه البابا بول الثاني في مرسومه الكنسي في العام 1990. ثم أضاف ا تمعون "أن الحوار مع غير المسيحيين لإغناء التبادل الثقافي الذي ينبغي أن تكون المصادر المسيحية فيه المنبع لهذا الإغناء، وإن لم يكن تحويل دين المحاور هدفا أوليا، إلاّ أنه إذا اعتنق المتحاور المسيحية فهذا مصدر غبطة للمسيحيين. فإن المحاورين من المسيحيين يدخلون فيها باسم المسيح لإظهار محبته لكل أحد".

لـذا يبدو أنـه في الوقـت الذي يدخل فيه المسلمون هذا التحاور بـاسم الله -سبحانه- لإعلان كلمته، يدخل المسيحيون لإعلاء كلمة المسيح. وما يعزوه المسلمون لله-سبحانه يعزوه المسيحيون للمسيح -عليه السلام. غير أن هذه الإفرازات السلبية للاجتماعات الآنفة الذكر تترك متسعاً لايجابيتين أولاهما : تأكيد متابعة ا لمس للدراسات المكثفة للأديان الأخرى، مما قد يعني فهما أفضل للآخر. والثانية التأكيد على أن التحاور بين الأفراد من الجانبين ليس تحاوراً بين نظامين دينيين. لأن هذا حتما سيفضي إلى خلافات غير مرغوبة للجانبين.

تميز البابا بولص الثاني بأنه رجل الحوار فقد أصدر عدداً من المراسيم الكنسية التي تعنى بالحوار مع غير المسيحيين من أتباع الديانات الأخرى، ومع ذلك فقد أكد في هذه المراسيم على ضرورة تواصل الجهود والفعاليات التبشيرية، وأ ا لا تنتهي أو دد بالفعاليات التحاورية. فما زال التأكيد على أن الخيرية والقدسية الحاضرة في هذه الديانات غير المسيحية ليست إلاّ آثار الفعل الخفي والمقدس للمسيح المخلص والروح القدس فيها. فالمسيح في رأي البابا هو المخلص الأوحد للإنسانية. وهو قد خاطب غير المسيحيين بكسر حواجز الكراهية والأحكام المسبقة عن المسيحية. فلا بد من تعاون الجميع لنبذ الخلافات والتعاون على إيجاد أنموذج مشترك للإنسانية جمعاء، لأن الإنسانية أصل مقدس ومشترك للجميع. غير أن البابا ينبذ الدعوة الفكرية التي تنادي بتعدد الديانات في الأوساط المسيحية. فالمسيحية هي الطريق الأوحد للخلاص، َبيد أن الديانات الأخرى غيرها تحتوي على بعض ما هو أخلاقي ومقدس.

وقد خاطب البابا بولص الثاني المسلمين في جولاته المتعددة في البلاد الإسلامية مؤكدا على أن هناك ما يتشاركون به مع المسيحيين. ففي خطابه مع الشباب المغربي عام 1985 ذكر الشباب بالمشترك بين المسيحيين والمسلمين: الإنسانية وعبادة رب واحد. وهو كذلك نبههم بالمصائب والتردي الأخلاقي الذي يهدد العالم الذي يعيش فيه الجميع. وبعد أن سرد لهم مختصرا مرحلة ا لمس الفاتيكاني الثاني، أخبر الشباب أن حضوره كان نتاج تأثير روح القدس وبرهان عليها، لذا فالكنيسة تجد أنه لزاما عليها التعاون مع المؤمنين. فالمسلمون والمسيحيون سيكون عليهم واجب الشهادة على الإيمانيات والأخلاقيات والقيم الروحية في هذا العالم الذي يتجه إلى العلمانية. وأخيراً شجع المسيحيين على احترام المسلمين وتدينهم باعتبار الغنى المتعدد في دينهم، مع الالتزام بإيما م المسيحي. غير أن البابا أ ى خطابه بالصلاة التي دعا فيها الرب بقوله: "رب العدالة والسلام، أنعم علينا الفرح الحقيقي والحب الصحيح، بالإخاء الأخير بين جميع الناس، املأنا بنعمتك هذه للأبد".

وفي الوثيقة التي كتبها البابا بول الثاني عام 1994م بعنوان: تجاوز عتبة الأمل[21]، خصص فصلاً بعنوان محمد؟ (اسم النبي محمد- صلى الله عليه وسلم- متبوعاً بعلامة استفهام) مؤكداً عدم تقبل المسيحية للشطر الثاني من الركن الأول في الإسلام، الإيمان بنبوة محمد-عليه السلام. ومع ذلك فالبابا قد أظهر في عدة مناسبات ووثائق احترامه لالتزام المسلمين بشعائر الإسلام كالصلوات اليومية الخمس، والتزامهم الأخلاقي بالعلاقات الحميمة في الأسرة، واهتمامهم بالصدقات ومعونة الغير. إلاّ أنه انتقد عقيدة المسلمين فيما يتعلق بأيما م بالرب وإنكارهم للحلولية المسيحية، "فليس هناك في عقيدة الإسلام إيمان بالصليب أو لبعث المسيح (كما يؤمن المسيحيون) وليس هناك تكفير عن الخطايا، فالمسيح في الإسلام مجرد رسول".

بقي أن ننظر في الخطوات الموصى باتباعها للحوار بين المسلمين والنصارى التي أصدرها ا لمس عام 1969 وتمـت مراجعتها وإعادة نشرها بين 1980-1984 ثم الخلوص إلى

[21] Pope John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (London: Jonathan Cape, 1994), p.93

نتيجة حول الفعالية التأثيرية على الحوار المسيحي الإسلامي على الخصوص. انه من المهم هنا أن نذكر بملحوظة مبدئية للهدف الذي لأجله وضع هذا المنشور بتعبير الكاردينال آري "فهو لتزويد المسيحيين بالمعرفة الأساسية للمعتقدات الإسلامية والشعائر التعبدية لرفع كفايتهم الاستعدادية لمحاورة أفضل مع المسلمين". إلاّ أنّ الكاردينال نبه إلى "أن هذه المحاورة لا دف إلى إنشاء شكل محدد لاستراتيجيته، بل الاهتمام بالروح المعنوية التي يجب أن ترافقه". فالمسألة هي الاهتمام بتحفيز المشاركين في مثل هذه الحوارات على التركيز على دورهم بأن يساعدوا المهتمين من الديانتين بأن يكونوا أناسا أفضل في إنشاء علاقات وأواصر طيبة مع الآخرين.

إلا أن النقطتين السلبيتين اللتين أخذتا على هذا المنشور لا تلبثان أن تظهرَا للعيان، ألا هما ما يتعلق بالاعتراف الإسلام وتمييزه كدين صحيح إلهي، وإبداء ما يتعلق بنبوة محمد -عليه السلام- فضلا على الاعتراف ا. "ترول" يشير إلى هذه الحيثية الأولية في الخطاب المسيحي مع المسلمين بقوله: "ان المسيحيين قد يقدرون المسلمين ويحترمو م فقط اذا اعتبروا الإسلام دينا قبل أي شيء آخر". فهو يجد أنه في النسخة المنقحة من هذا المنشور لعام 1981 "أبقت المسيحية على اعتبار الإسلام ديناً له علائق بصورة ما مع التراث المسيحي-اليهودي. فالإسلام بمعتقداته الدينية يتمثل في إبراهيم- عليه السلام- أنموذجاً للتسليم للرب في كل تطبيقاته، إلاّ أنّ ا لمس ذا قد تجنب تماماً من تقديم أدنى تفصيل يوضح هذه العلائق".

ثم إنه لأول مرة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية يأتي على ذكر محمد- عليه السلام-. إلاّ أنّ هذا لا يعني أن الكنيسة تقبلته كنِبيّ صِدقٍ أُوحِيَ إليه كما أُوحي إلى موسى -عليه السلام-، كما يؤمن به المسلمون. بل هي حثت المسيحيين على "الحكم بموضوعية على إيمانيات المسلمين واعتقادا م تنسجم مع إيما م المسيحي. هذه الموضوعية ينبغي أن تسلك فيما يتعلق بإلهام وإيمانيات محمد من خلال الإطار التالي: أولا: استجابته الشخصية للأوامر الإلهية. ثانيا، وعلى نحو أوسع من خلال فعل العناية الإلهية في تاريخ العالم". فبورمانز يجد في هذه الخطوات المعلنة لكيفية الحوار فيما يتعلق

ـذه الحيثية أن المؤلفين لهذا المنشور يشيرون إلى محمد -عليه السلام- بقولهم: "الأديب العظيم، والعبقري الديني والسياسي". غير أن هؤلاء المؤلفين قد تركوا في سياق منشورهم هذا من العبارات ما قد يفترض "أن المسيحيين سيجدون أدلة أكيدة على أخطاء وانتقاصات هامة في تعاليمه". ومع ذلك فخطا ـم التناقضي يشير إلى "أن الاعتقاد الذي يدعو إليه محمد-عليه السلام- منسجم مع رسالته في الحياة، فمناداته بالعدالة الاجتماعية واحترام الكرامة الإنسانية دعوة جهراء لا يمكن إسكا ـا". ثم أخيراً يعلن البطريرك تيموثي في بغداد تقديره للنبي محمد- عليه السلام- بقوله: "إن محمداً سلك طريق الأنبياء، وذلك لأنه تناغم بالتأكيد مع أنموذجهم، إلاّ أنه لم يتطابق تطابقا كاملاً معهم في الإله الذي نبئوا عنه".

ثالثاً: التعاليم الرسمية ـلس الكنائس العالمي فيما يتعلق بالعلاقة مع أتباع الأديان الأخرى على العموم، ومع المسلمين على وجه الخصوص.

يبدو جلياً أنّ اهتمام (مجلس الكنائس العالمي) والذي تشكل في عام 1948 من الكنيسة الأورثدوكسية، البروتستانتية، والإنجيليكانية قد أظهر فاعلية أكبر في توجهه العام إلى التحاور بين الأديان على مقابله الكاثوليكي. فحافزه إلى ذلك كان ما صدر عن مؤتمرالكنائس غير الكاثوليكية المسهمة في الحركة العالمية للتبشير في مؤتمرها في أدنبره في العام 1910 من الدعوة إلى هذا الحوار مع أتباع الأديان الأخرى، وتشكيل (الحركة العالمية). هذه الدعوة عند بعض النقاد لم تكن في واقع الأمر إلاّ من التداعيات المسيحية لسقوط الاستعمار في الشرق. ففكرة الحوار هذه التي دعا إليها ا ـلس العالمي للتبشير وسيلة جديدة لمهمته التبشيرية، فالمرحلة قد شهدت قلّة فعالية الوسائل التبشيرية التقليدية في تنصير أتباع الأديان الأخرى. لذلك فإن دراسة فعاليات الحركة العالمية فيما يتعلق بالحوار مع أتباع الأديان الأخرى تبين البواعث الكامنة لسعي الكنائس الأخرى غير الكاثوليكية لمثل هذا الحوار.

نقطة البدء لهذه الأنشطة التحاورية كان في مؤتمر كاندي التداوليّ 1967. فللمرة الأولى يظهر واضحاً للعيان في تاريخ مجلس الكنائس العالمي بعض التغيرات في اتجاهات

المسيحيين من غير الكاثوليك إلى إقامة علاقة مع أتباع الأديان الأخرى، وهي كذلك في تصريحا ا فيما يخص غير المسيحيين تقاربت مع ا لمس الفاتيكاني الثاني. إلاّ أنه من المفيد التحدث عما كان عليه التصور المسيحي للحركة العالمية قبيل هذا المؤتمر للحوار. ولعله من المفيد أيضا في هذا السياق تلمس دور عالمي أديان معتبرين في الأوساط المسيحية ومدى تأثيرهما في تأسيس الخطاب المسيحي مع أتباع الأديان الأخرى.

وقد شكّل التصريح الكنسي البروتستانتي no salvation outside Christianity الذي صدر في القرن التاسع عشر قاعدة التعامل المسيحي مع الآخر حتى عام 1970. ويعد هذا التصريح مكافئاً لشعار الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان xtra Ecclesiam nulla salus [22] ونجد مثل هذه التصريحات التي تقصي الآخر في توصية المؤتمر العالمي للتبشير في شيكاغو عام 1960، والتي كانت كالتالي:"منذ أيام الحرب إلى الآن ذهبت أرواح ما يزيد على البليون من الناس إلى الخلود . نصف هؤلاء ذهبوا إلى بلاء الجحيم دون أن يستمعوا إلى المسيح، أو يعرفوا من كان ولماذا هو قد مات على الصليب".

هذا التصريح كان تعزيزاً لنتائج اجتماع أعضاء ممثلين من الكنائس عدا الكاثوليكية عام 1910 لمناقشة ما آلت اليه الجهود التبشيرية. وإن كان الباعث لهذه الجهود واللقاءات الحديثة التي تبعته البحث عن وسائل أنجع للتبشير، فالملاحظ أن هناك اختلافات واضحة في آراء المشاركين حول ماهية دين الآخر بما قد يدعو إليه من عناصر جيدة. ولأن مجلس الكنائس العالمي كان يتساءل "ما الذي يحمل أتباع الأديان الأخرى في أديا م بعيدا عن المسيح"؟ للإجابة عليه تم إرسال استبانات للقساوسة الذين يقومون بالمهمة التبشيرية في البلاد غير المسيحية. إلاّ أنّ الكنيسة رغم شعورها بل وإدراكها للتحدي في وسط تبرز فيه التعددية الدينية، تراجعت عن الادلاء بتوصيات دف لخدمة فكرة الحوار مع الآخر، بدلا من ذلك هي أكدت على برنامج تبشيري لتنصير العالم.

التحاور المسيحي- المسيحي حول العلاقة بالآخر استمر في مؤتمر لاحق في القدس عام 1928 ثم أتبع بآخر في Tambaram بالهند عام 1938. فالحوار مع الآخر ضمن الرؤية

[22] The Latin phrase ***Extra Ecclesiam nulla salus***, meaning: "Outside the Church there is no salvation", is a dogma of the Roman Catholic Church,

التبشيرية ما زال مهيمنا على خطاب المجتمعين. فخطاب (بارث) القاضي بأن: "الوحي الإلهي لا يوجد غير المسيحية"، وخطاب (كريمر):"هناك انفصال جذري بين الوحي المقدس والأديان البشرية، بين المسيحية والأديان الأخرى". فالخطابان ينفيان الآخر نفيا عقديا بالكلية وهو بذلك يدفع المسيحيين غير الكاثوليكيين بعيدا عن التعرف إلى الآخر بل إلى التأكيد على إيجاد مدخل تبشيري للمسيحية إلى أتباع الأديان الأخرى والذي نقل تداول فكرة الحوار المسيحي إلى المؤتمرات التبشيرية.

ولكن المسيحي لمجلس الكنائس العالمي (غير الكاثوليكية) بدأ يشهد تغيراً طفيفاً؛ ففي العام 1954 عقد اجتماع المجلس في Evanston بولاية إلينوي الأمريكية، ولمس المجتمعون آثار الحرب العالمية الثانية مما الدعوة إلى مشاركة المسيحية في بناء بلاد كثيرة في العالم الثالث. فكانت هناك إشارة إلى الأديان غير المسيحية. هنا كان لا بد مرة أخرى من إعادة النظر في الحوار مع الآخر. ثم كان مؤتمر Davos في عام 1955 يحمل عنوان :المسيحية والأديان غير المسيحية. بعد عام واحد قامت اللجنة المركزية لمجلس الكنائس العالمي بالإعلان عن مشروع بحثي حول: كلمة الله والصور الحية للإيمان الناس، والذي رافقه إنشاء مراكز بحث مسيحية.

في الحالة الكاثوليكية بدا أن المفكرين من علماء الأديان كماسينيون وراهنر أثّروا بصورة غير مباشرة في تغيير الرؤية الكنسية للآخر. فكلاهما أثر بوضوح في مجلس تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية للوصول إلى تفسير ايجابي أرحب للقاعدة الكاثوليكية " لا خلاص خارج الكنيسة" مما أعاد تشكيل رؤية كاثوليكية قد تكون أكثر إيجابية للأديان الأخرى. في حالة مجلس الكنائس العالمي برز العالمان الدينيان كارل بارث السويسري، وهندرك كريمر الألماني.

ارتبط تقييم (بارث) للأديان الأخرى برؤيته المحورية للسيد المسيح -عليه السلام- "كفعل مطلق ومهيمن للعناية الإلهية بكل البشرية، فالإله قد أوحى من خلال المسيح -عليه السلام- الحقيقة عن نفسه في صورة متفردة و نهائية. فالمسيح-عليه السلام- في رؤية (بارث) يقدم بوحيه الرب كإله انتقل ليكون خادماً. هذا بدوره يشكل باعثا للبشر ليجادلوا لأجل الحق والخير ليصبحوا بدورهم آلهة، وبناء على تصور (بارث) فإن على

البشر أن يؤمنوا ـذا الفضل الإلهي؛ لأنه ـذه الفضل يكون باب النعمة لهم مشرعاً". ضمن هذه الرؤية يجد بارث أن المسيح-عليه السلام-هو الوحي الأوحد، وأن كل الأديان بما فيها المسيحية تشكل شراً لأ ا استجابات بشرية للرب. لذلك فالوحي القادم بالمسيح-عليه السلام- فقط هو "المطهر للدين". إلاّ أنّ (بارث) يقرر لاحقا أن المسيحية هي الديانة الصحيحة والمتقبلة لأ ا المرتبطة بالمسيح-عليه السلام- وهي كذلك التي يتمكن ا "الخلاص". وذلك "لأن كل الأديان الأخرى -والتي لا يعنينا بحال ما يظهر ا من خيرية وصحة-فهي مزيفة وبلا فائدة، لأ ا لا تقدم "خلاصا" ولا تشهد للمسيح". في كتاباته اللاحقة خاصة "عقائد الكنيسة" لم يغير (باث) آراءه فيما يتعلق بالأديان الأخرى، وإن كان قد صرح أن هناك بعض النور فيها، إلاّ أنّ هذا النور لا يكون كذلك إلا إذا تناغم مع ما في المسيحية، خاصة فيما يرتبط بالمسيح-عليه السلام.

وقد تأثر (كريمر) بكتابات سلفه السويسري (باث)، إلاّ أنّ خصوصية التأثير على مجلس الكنائس كانت في حالة (كريمر) أكبر لشغله ادارة المعهد العالمي للمجلس. ولم يجعل (كريمر) المسيح مركز رؤية الآخر واستبعاده مثلما فعل (باث)، وإنما عزا للكنيسة التفرد والفعالية في الخطة الإلهية للخلاص. وهو كذلك يتبنى رؤية (بارث) لموقع المسيح في الدين المسيحي، فالأديان الأخرى غير المسيحية لا تخرج عن كو ا محاولات بشرية مبررة من ذوا م، فهي ـذا خطأ وخطيئة وموت اذا ما قورنت بالوحي الأوحد في المسيح-عليه السلام. وهو مع ذلك لا ينادي مثل (بارث) بإرغام أتباع الأديان الأخرى على الدخول في المسيحية، بل هو يحث المسيحيين على بذل جهود مناسبة للتعرف إليهم وإلى أديا م التي تزامنت في وجودها مع المسيحية في مملكة الرب. ويبني (كريمر) يبني على هذا المنطق الديني الموقف الأكبر والأكثر خطراً، الذي ينبغي أن تتبناه الكنائس المسيحية، حيث تتبلور مسؤوليتها في التبشير في كافة أرجاء العالم المعاصر.

المسيحية والأديان الأخرى في **رؤية مجلس الكنائس العالمي**

أصبح المشروع البحثي: "كلمة الله والصور الحية من الإيمان عند الناس" الذي وضعه ا لس على جدول أعماله بعد مؤتمر Davos، من الموضوعات الرئيسية على بساط المناقشة في قسمي الدراسات التبشيرية والدراسات التنصيرية في السستينيات. ثم تبع ذلك

في عام 1961 مؤتمر New Delhi الذي طرحت فيه فكرة الحوار مع الآخر في تاريخ ا لس العالمي للكنائس بوصفها الوسيلة التنصيرية الأكثر فاعلية؛ فعبر الحوار يتمكن الإنسان من معرفة الفرد المحاور ومن ثم فهمه، مما يمكن المبشر من الشهادة على محاوره وتبليغ الإنجيل إليه في سياق علائقي مقنع. هذا الطرح تم تأكيده في التقرير الذي صاغه المشاركون في اجتماعهم في المكسيك في عام 1963 وأعلن فيه "أن المحاور المسيحي يجب عليه في محاورته لأتباع الأديان الأخرى التبشير بالإنجيل، وأن يستحضر نيته في زحزحة الآخر ليستمع إلى ما أوحى الرب في المسيح-عليه السلام- ويستجيب له".

وقد شكل الاجتماع، الذي عقده ممثلون عن المسلمين والمسيحيين من طوائفهم المختلفة في لبنان عام 1966 للتشاور حول المعتقد والنظام، حدثاً مهماً يشير إلى تطور الحوار المسيحي الإسلامي لمناقشة سبل التعاون المشترك. في المحصلة النهائية اتفق ا تمعون على نبذ الأحكام المسبقة، والخلافات، والتشكك وخوف كل طرف من الآخر. إلاّ أنهم اختلفوا في قبول أسس دينية أرضية للتحاور. فالتحاور يجب أن يبقى بين المتقابلين مسلم بإسلامه، ومسيحي بمسيحيته.

كذلك برز خلاف مسيحي-مسيحي حول فكرة الحوار في مؤتمر ا لس التشاوري في مدينة كاندي في سري لانكا، باشتراك الطوائف المسيحية جميعاً بما فيها الكاثوليكية، فيما يتعلق بالعلاقة مع غير المسيحيين. حيث اعتبر بعض المشاركين أن الحوار يجب أن يكون وجهاً آخر للتنصير وبعضهم يرى في الحوار تعطيلاً له. كذلك وجدنا في هذا المؤتمر من ينادي بفكرة الإقصائية الدينية والتي تعني إقصاء الآخر بصورة ائية. ورغم هذه الحالة الاختلافية للمجتمعين فالمؤتمر قد قدم صيغة وخطوة نحو الحوار مع الآخر، وإن لم تعمد بموقف رسمي لس الكنائس. فالتصريحات التي صدرت في تقرير هذا المؤتمر تشبه إلى حد كبير تلك التي صدرت عن الكنيسة الكاثوليكية التي فتحت كوة لإمكانية محتملة "لخلاص" الآخر غير المسيحي. فالخلاص للبشرية لا يخرج عن المسيحية، إلاّ أنه يتخطى للآخر بفعل روح القدس. فليس في هذا حديث عن وجود قيمة فيما يحمله دين الآخر غير المسيحي، بل عن احتمال "تلمس المسيحي المحاور لوميض من فعل روح القدس أثناء التحاور تظهر مشيئة الرب وعنايته".

يبقى التساؤل عن العلاقة بين التبشير والحوار سؤالاً ملحاً للمسيحيين وغيرهم في هذا السياق العلائقي، والذي يجيب عنه التقرير بقوله: "ان الحوار وسيلة ايجابية لتحصيل فهم أعمق للحقيقة من خلال الإدراك المتبادل لاعتقادات الآخر وإيمانياته. إلاّ أنّ هناك توقعاً في حدوث شيء جديد، وفتح محور جديد لم يكن الفرد يتصوره مسبقاً. فالحوار يتضمن استعداداً للتغير في الفرد، كما يتضمن أيضاً تأثيراً على الآخر.

وقد أكد تقرير المؤتمر المشار إليه أنه "لا يكون الحوار والتبشير منفصلين بل يتعلقان ببعضهما. ففي أي لحظة أو مكان في أثناء العملية التحاورية هناك متسع زمني للدعوة إلى البشارة. فالمسيحيون يعتقدون أن هذا الفعل التبشيري هو مشاركة للنبوءات الخيرة عن الرب، فيما يتعلق بمشيئته في التاريخ في شخص عيسى المسيح. فالتبشير يكون دوماً جنباً إلى جنب مع الحوار. إلاّ أنّ التبشير يجب أن يتم دائماً بروح تحاورية وبروح من يريد المشاركة في الخير الربانيّ". فهذه العبارات التي في التقرير قد تتمكن من طمأنة المحافظين القلقين الذين أبدوا مخاوفهم على اضمحلال العملية التبشيرية لصالح الحوار. غير أ ا ترفع بوضوح درجة التشكك والتخوف عند المقابل غير المسيحي، الذي لن يستطيع أن يرى في أي بادرة حوار مقترحة إلا وجهاً آخر للتبشير في عالمه.

في العام 1968 عقد مجلس الكنائس اجتماعه العام الرابع في السويد بعد عام واحد فقط من مؤتمر سري لانكا. وقد نوقش موضوع الحوار بين الأديان تحت عنوان "تجديد المهمة"[23]. بمعنى أنه لم يفصل ابتداءا وبعنوان أولي عن التبشير. إلاّ أنّ ا تمعين حاولوا أن يجعلوا موضوع الحوار بين الأديان جزءاً من التوجه الديني العام لس الكنائس. ففي التقرير الختامي لهم جاءت فقرة موجزة: إن الحوار أمر حتمي في كل مرة يتقابل فيها أتباع الأديان المختلفة، لذلك فإن أساس هذا التحاور يجب أن يكون "الإنساني المشترك" بين المتحاورين. ولعل المثير للاهتمام في هذا التقرير خلوه من الإشارة لمسألة "الخلاص" من قريب أو بعيد. فهو قد اهتم بالتأكيد على أن هناك استحضاراً متبادلاً للشهادة الدينية للمتحاورين، و ذا لا يكون التبشير متمايزاً عن

[23] Renewal in Mission.

الحوار بل متداخلاً معه بما تتضمنه الشهادة العامة للكنيسة.

ثم عقد مؤتمر آخر متعدد الأديان عقد في عام 1970 في لبنان، اجتمع فيه مسلمون، مسيحيون من كافة الطوائف، وهندوسيون وبوذيون. وكان الهدف ممارسة الحوار التعددي بين المسيحية والآخر. ومناقشة المشكلات والنجاحات الممكنة في هذا الحوار. في البيان الختامي اتفق ا تمعون على أن التزام المحاور بدينه الذي يعتنقه لا ينبغي أن يقف عقبة دون الحوار مع الآخر، بل هو في حقيقة الأمر يقدم ويحث على اتخاذ الحوار قوة دافعة وسبيلاً للبحث عن إجراءات مشتركة بين أتباع الأديان على اختلاف معتقدا م الإيمانية، للعمل معا في كافة الأوقات والأماكن التي يجدون أنفسهم فيها.

تبع هذا اجتماع لعلماء الأديان المسيحيين من الطوائف المختلفة في زيورخ لتقييم مؤتمر لبنان السالف الذكر، وللإجابة على التساؤل المطروح حول عنصر رئيسي للأسس اللاهوتية المقترحة على ا لس العالمي للكنائس لهذا الحوار المتعدد. وقد اشتمل التقرير الختامي لمؤتمر زيورخ على نقاط هامة فيما يتعلق بالسياق الحواري بين المسيحية وأتباع الأديان الأخرى والذي يمكن أن يلخص بما يأتي:

1. الحوار بين أتباع الأديان الأخرى حتمي بسبب التعددية التي تسود في العالم.

2. وهو كذلك مطلب ملح وعام وضاغط لإقامة سلام عالمي، وعدالة اجتماعية ومستقبل أفضل.

3. إنشاء حوار حقيقي يتطلب بالضرورة انفتاحاً أصيلاً و شهادة متبادلة ومتساوية للدين الذي يعتنقه كل من المتحاورين من أتباع الأديان المختلفة.

4. المحاورة تحتمل خطر التحول الديني. بمعنى أن كل مشارك في العملية الحوارية ينبغي أن يتوافر له استعداد للتأثر بالآخر أو حتى التغير.

5. إن التحاور يشكل بوضوح جزءا من التبشير وعليه فان على المسيحيين تبني الحوار ضمن سياق الرسالة الربانية.

والناظر في هذه المبادئ للحوار يلاحظ أ ا فتحت باب حوار مقبول في نقاطها الثلاث الأولى، إلاّ أنها تحولت بعد ذلك لطمأنة المحافظين المتشددين على عدم المساس

بالعملية التبشيرية في الجانب المسيحي، وتعميق الحالة التشككية للمحاور غير المسيحي. فدور المحاور المسيحي هو البحث عن أثر فعل المسيح في المقابل غير المسيحي في محاورته. و ـذا فالمؤتمر قدم أساساً مسيحياً تنصيرياً للحوار المسيحي مع أتباع الأديان الأخرى لا يمكن بحال أن يعارض من المسيحيين على العموم والخصوص.

وقد لاحظ عالم الأديان الهندي (سمارثا) وهو الرجل الأول في قسم الدراسات التبشيرية والإنجيلية- الذي أنشأه مجلس الكنائس العالمي بعد مؤتمر Kandy أن الموضوع الأساسي للحوار حسب هذه المبادئ "لم يعد كيف تحل المسيحية محل الأديان الأخرى، كما كان عليه الحال في المؤتمرات التبشيرية العالمية- وإنما كيف نتمكن من الوصول إلى علاقة ما بين المسيحية المعاصرة التي يعتنقها المسيحيون وغير المسيحية من الأديان الأخرى التي يعتنقها الآخرون في عالم التعددية الحديث"؟ وقد قدم (سمارثا) خطة لمزيد من أنشطة الحوار أرسلها إلى مراكز الدراسات الدينية، تدو حول المحاور الأساسية الآتية:

1. التركيز على تقييم اللقاءات الحوارية مع أتباع الأديان الأخرى من الوجهة الدينية المسيحية حتى السبعينيات.

2. أهمية التركيز على دراسة موضوع الخلاص في العصر الحالي في تراث الأديان المختلفة.

3. التفكير بالأديان الأخرى والكيفية التي يفهم أتباعها العلاقات الإنسانية في سياقيها الطبيعي والتاريخي في عالم تتبدل فيه المفاهيم.

كما كان لـ (سمارثا) حضوراً فعالاً آخر في اجتماع أديس أبابا في عام 1971 والذي شكل نقطة تحول في الحوار المسيحي. فموضوع الحوار مع الآخر لم يتم تجاوزه بل كان موضوعا رسميا ورئيسيا مدرجا في أعمال المؤتمر. فقد قدم (سمارثا) ورقة بعنوان: "الحوار بوصفه شأناً مسيحياً مستمراً"، كما قدم جورج خودر ورقة بعنوان: "العالم واقتصاديات الروح القدس." وقد قوبلت الورقتان بالنقد من المسيحيين المحافظين لأ ـما شكلتا في الرؤية المحافظة "تحديا للفهم المتوارث لفرادة وخلودية الرسالة المسيحية والمسيح". إلاّ أنّ النتائج والتوصيات التي خرج ـا المؤتمر كانت تصب لصالح الحوار، فقد تم التوصية

بإعداد "وثيقة مبدئية حول سياسات وإرشادات للحوار" وهو كتيب تبرز فيه الخطوط الرئيسية للحوار واستراتيجياته المعتمدة، بصورة تكون هادية للقاءات الحوارية القادمة. كما تم تشكيل وحدة فرعية للحوار مع الناس من أديان حية وإيديولوجيات أخرى." وأوكلت لهذه الوحدة مهمة تنظيم لقاءات تحاورية مع أتباع الأديان الأخرى، والتأمل والتفكر في المعاني والآثار الدينية التي يتركها هذا الحوار على المسيحيين المشاركين فيه.

وقد ظهرت إنجازات هذه الوحدة في تتابع لقاءات الحوار مع أتباع الأديان الأخرى خاصة المسلمين. فقد عقد في لبنان 1972 مؤتمر بين المسلمين والمسيحيين تحت عنوان: "المطلب لتفاهم وتعاون إنساني، اسهام المسيحيين والمسلمين"[24] حمل نقاطا لها أهميتها للمسلمين والمسيحيين معا. وأكد أن الأصل في الحوار الحقيقي أن يبرز مساحات الالتقاء بين معتقدات المتحاورين، كما أنه من المتوقع أيضا أن يبرز نقاط الافتراق. لذا فانه من أساسيات هذا الحوار أن يمارس كلا المتحاورين الحرية الكاملة في إظهار التزامه بمعتقداته الدينية وشهادته لها. فالحوار ليس لإخفاء نقاط الافتراق أو تجاهلها أو حتى تجاوزها، وإنما لاكتشاف هذه الاختلافات الاعتقادية بوضوح وبعين النقد الذاتي.

وكان اللقاء الرئيسي التالي كان في كولومبو في سري لانكا عام 1974، بحضور ممثلين عن الأديان الخمسة الرئيسية: المسيحية، واليهودية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية، لتدارس فكرة "نحو مجتمع عالمي، المصادر والمسؤوليات للتعايش معا".[25] وخلص ا تمعون إلى أن هناك إمكانية لتأسيس مجتمع إنساني متعدد الأديان يكون قادراً على التعايش والانسجام. وهذا لا يفرض محددات على أتباع الأديان على اختلافها في ادعاء تفرد معتقدا م الدينية أو تفوقها أو حتى ائيتها، لأن الآخر يملك الحق في أن يدعي ادعاءات متشا ة أو متساوية، كل في حدود مجتمعه الديني، دون الإساءة للآخر أو تحدي ادعاءاته، بما يضمن مزيداً من التآلف بين أفراد مجتمع أوسع متجاوز للمصالح المتنازعة. فالمؤتمرون إذن تجاوزوا الأسئلة والأسس الدينية إلى المنحى العملي والأهداف التي غدت مشتركة على المستوى الإنساني.

[24] "The Quest for Human Understanding and Co-operation- the Christian and Muslim Contribution".

[25] "Towards World Community: Resources and Responsibilities for living together".

من المثير حقا في هذه المرحلة التي تجلت فيها خطوات حثيثة نحو التفاهم على آلية حوار بين المسيحيين وأتباع الأديان والأخرى، أن يعقد مؤتمر في لوزان بسويسرا عام 1974م يؤكد أن لا حوار مع الآخر، والدعوة إلى الاعتصام بالميراث الاقتصاري والإقصائي في آن واحد.

غير أن الأنشطة الحوارية تواصلت، فعقد في نيروبي/كينيا عام 1975 اجتماع حمل عنوان: البحث عن ا تمع: البحث المشترك للناس من أديان وثقافات وإيديولوجيات مختلفة.[26] هذا الاجتماع كان الأول انعقاداً على المستوى العام لس الكنائس العالمي الذي اجتمع فيه ممثلون لأتباع خمسة أديان رئيسية: مسيحيون، ومسلمون، ويهود، وهندوس، وبوذيون، مع ممثلين من السيخ بصفة مراقبين. وقد كان مما أثار حفيظة المسيحيين استئذان ممثل السيخ الدكتور جوبال سنف للحديث ليشكر السلطة المسيحية الدينية الراعية لهذا الاجتماع، ومع ذلك فإنه لم ينل الإذن لأنه ليس من المقبول لغير مسيحي أن يوجه خطاباً لاجتماع مسيحي على هذا المستوى!

ورغم ذلك فالاجتماع لم يدل بإجابة للمطلب الذي لأجله تمت دعوة ا تمعين. بل كانت الجهود موجهة لإبراز التوظيف الديني المتأتى من الدخول في الحوار مع الآخر للمسيحية. وبدا أن المحافظين من التنصيريين ما زالوا على الرفض للفكرة التي حملها بعض المسيحيين من أن الخلاص يتأتى لغير المسيحيين من عمل المسيح، الحاضر والخفي في آن واحد في الموروث الديني للآخر. فالمحافظون يرفضون هذه الفكرة جملة وتفصيلاً لأ م لا يجدون خلاصاً إلا في الكنيسة. إلى جانب ذلك فهم يجدون في الحوار الديني ديداً للأنشطة التبشيرية وإعاقة لها. فالانقسام بين القساوسة الأوربيين والآسيويين قائم على رفض الأوروبيين لما يطلقون عليه "التوفيقية" syncretism، وهي إشكالية التوفيق بين المعتقدات الدينية المتباينة؛ في حين يجد الآسيويون في الحوار مع الآخر ضرورة دينية لتشمل محبة المسيح جميع الأفراد ليكونوا أتباعه لاحقا. ومع ذلك جاء ت التوصية الختامية بإعلان أن "التزامهم جميعا بالمسيح يكون بالدعوة إلى اتباعه

---

[26] "Seeking Community, The Common Search of People of various Faiths, Cultures and Ideologies.

في كل مكان في العالم، والى تعميد أتباعه الجدد... فالحوار يكون بالاستماع للآخر وفهم معتقداته، وهو كذلك الشهادة على إنجيل المسيح".

تتابعت الاجتماعات الحوارية ففي Chambesy في عام 1976 مثلا كانت الدفة تميل عن الايجابية إلى سلبية مهددة عندما أبدى المسلمون امتعاضهم من الإرساليات المسيحية التبشيرية التي حاولت تحويل المسلمين عن دينهم في بعض البلاد الإسلامية. هذا الامتعاض قوبل باستياء مسيحي من المضايقات التي يتعرض لها المبشرون من المسلمين. المسلمون أيضا تذمروا من الإساءات المسيحية والعراقيل التي توضع أمام الدعوة الإسلامية. في الختام تم إنشاء مجموعة من علماء مجلس الكنائس وعلماء الدين الإسلامي لتقييم الاجتماعات السابقة بين أتباع الديانتين ولتحديد برنامج للعمل المستقبلي معا في مواجهة خطر العلمانية. تم كذلك التأكيد على الاهتمام بإقامة حوار عادل لا يهدف إلى فرض تقارب بين المعتقدات الدينية، كما أنه لا يهدف إلى عقد مقارنة ما أو انتقاص للآخر.

في اجتماع Chang Mai التشاوري والذي عقد في عام 1977 كان تجاوز اقتراح مؤتمر كولومبو الذي نادى بـ "world community" إلى "Worldwide community" خطوة واسعة نحو الاعتراف بالتعددية الثقافية التي يسهم فيها تعدد الأديان. فالمؤتمر قد أكد على أن "ادعاء الفوقية لثقافة معينة أو لدين معين يشكل تحدياً للخلق وللمقاصد الربانية بصورة كلية". ودعا المؤتمر المسيحيين للتعاون مع الآخرين من أجل السلام والعدل والحرية.

تبع ذلك اجتماع للجنة المركزية لمس الكنائس في جامايكا عام 1979 للإعلان عن دليل للحوار: "دليل إرشادي للحوار بين الناس من أديان وإيديولوجيات مختلفة." وقد أكد الدليل على التساوي الحقوقي للمتحاورين، وضرورة الاستماع للآخر وفهمه واحترامه والثقة به، وحرية كل فرد في التعبير عن معتقداته الدينية بمصطلحاته الخاصة، والحرص على الأهداف الإنسانية العامة التي تجمع المتحاورين.

مثال ذلك كان عقد لقاء مهم في كولومبو، سري لانكا عام 1982، جمع بين ممثلين من مؤتمر العالم الإسلامي، ومجلس الكنائس العالمي، لمناقشة الجوانب الأخلاقية والعملية لمشاريع الإغاثة والتطوير في العالم الثالث، وذلك ما حدث من استغلال

التنصير لبعض المشاريع الإغاثية. ثم ختم هذا المؤتمر العالمي بتوصيات تتعلق بالتعاون المسيحي الإسلامي والمهاجرين والأقليات.

مرة أخرى رجع السؤال عن الخلاص وعن الفعل الخفي للمسيح في موروث الأديان الأخرى إلى مناقشات الاجتماعات الكنسية في ا لمس فانكوفر/كندا في عام 1983، والذي جوبه بالاعتراض لأن فيه تحريفا للرسالة المسيحية.

ثم جاء اجتماع الولايات المتحدة والذي ضم التبشيرية العالمية في سان أنتونيو عام 1989، ليكون الحوار موضوعا رئيسا لمثل هذا المؤتمر. وقد تساءل ا تمعون "كيف للمسيحيين أن يدعوا الآخرين للمسيحية وينصروا العالم؟" تبع ذلك اجتماع في النمسا عام 1990 ومؤتمر في استراليا عام 1991 حول التعددية الدينية. وكان السؤال عن دور المسيحية ومكا ا في عالم التعددية الدينية الذي تؤرقه حالة العولمة.

ثم في عام 1991 غير مجلس الكنائس العالمي تركيبته الداخلية. ومن اللافت للنظر إسقاط مصطلح "الحوار" من تشكيلته النهائية. فلم يعد هناك وجود للوحدة المعنية بشؤون الحوار. فهي قد استبدل ا مكتب علاقات للأديان الأخرى دون أن يحظى بمهمات متعلقة بالحوار أو التبشير أو التعدد الديني، بل هي أسندت لوحدة "التبشير والتعليم والشهادة".

بعد ذلك وجدنا مجلس الكنائس العالمي يصدر وثيقة "قضايا العلاقات الإسلامية المسيحية" عام 1992 وهي وثيقة موجزة أبرزت أهمية الفهم المتبادل للآخر بعيدا عن الأحكام المسبقة والتشككية في المبادرات الحوارية، كالزعم أن المبادرة الحوارية ليست إلا امبريالية جديدة أو استعماراً ثقافياً جديداً، وركزت على تحديد النقاط الأساسية المشتركة بين الإسلام والمسيحية لإبداء تقارب عام بين الديانتين، وبينت أهمية التعاون لتحقيق أهداف إنسانية عامة وملحة مثل السلام والعدالة. ومن جهة أخرى أبرزت الوثيقة النقاط الخلافية الجوهرية بين الديانتين مثل قضايا تجسد المسيح، والتثليث، والصلب، وبعث المسيح. إلى جانب إشكالية الفهم المسيحي في الاعتراف بالقرآن وحياً مقدساً بعد الإنجيل. وأخيرا دعت الوثيقة المسيحيين والمسلمين للعمل على الحوار

معا لمناقشة موضوعات إنسانية ملحة في وقتنا الحاضر مثل حقوق الإنسان، والمواطنة، والعرقية، وتطبيق الشريعة الإسلامية، والدين والسياسة، والزواج بين أتباع الأديان المختلفة، ومكانة المرأة، وأخيرا طبيعة المهمة التبشيرية والدعوة الإسلامية.

لاحظ محمود إيدن من مراجعته محتويات هذه الوثيقة أن الاهتمام فيه انصب على الأبعاد الإنسانية والاجتماعية من الحوار المسيحي الإسلامي، تحت تأثير الزعم بأن مناقشة القضايا الاعتقادية (الثيولوجية) مثل طبيعة الاعتقاد بالله، وفهم الوحي يمكن أن يقود إلى صدام وليس إلى حوار. ولكن المؤلف يرى أن المنهج سيكون مفيداً في المرحلة الأولى من الحوار فقط، حيث يلزم بناء مناخ إيجابي. أما فيما بعد بناء هذا المناخ فإن من الضروري إثارة الأسئلة العقائدية.

وأخيراً يبين (إيدن) أن مجلس الكنائس العالمي كان مختلفاً عن توجهات الكنسية الكاثوليكية في نشاطات الحوار مع الأديان الأخرى، وذلك في محاولاته بناء مجتمع إنساني يتكون من أناس ذوي معتقدات دينية مختلفة، وليس تبادلاً للأفكار حول معنى الحياة والحقيقة المطلقة والخلاص. فالحوار كان حول مسائل عملية وليس لاهوتياً. ومع ذلك فإن المؤلف يلاحظ أيضاً أن التصريحات الحديثة من شخصيات مجلس الكنائس العالمي تشير إلى أ م معنيون بقيام حوار ثيولوجي مناسب مع الأديان الأخرى.

الخاتمة

في قراءتنا لمفاهيم المسيحية الغربية الحديثة عن المسلمين فيما بعد مرحلة ا لمس الفاتيكاني الثاني رافقنا إيدن في تحليله للوثائق الرسمية في البلاط المسيحي الرسمي فيما يتعلق بالعلاقة مع الآخر. فالمسيحية الغربية الحديثة وجدت في إنشاء المبادرة الحوارية مع الآخر الديني مخرجا من مأزق العولمة في عصرنا الحديث. هذا الحوار كان متأملا لها أن ينشئ وحدة دينية ترفع الإنسان عالياً في عالم الروح الإيماني بعيداً عن لَوثَة الاضطهاد والفقر والاستغلالي المادي.

ولما كان الموروث من الحقبات التاريخية القديمة للمسيحية المتمثل في القاعدة الدينية الإقصائية الاقتصارية معاً: "لا خلاص خارج الكنيسة" عائقاً دينياً لاهوتياً أساسياً، فقد لجأ

اللاهوتيون المسيحيون الغربيون إلى تأويل هذا النص الاستبعادي لإبقائه تاريخياً وذاتياً غير فاعل في اتجاه الآخر. وفي هذا السياق وبعده وجدنا رؤية بعض علماء اللاهوت مثل (ماسينيون) تحدث بعض التأثير في زحزحة الخطاب الديني المسيحي نحو البحث عن أصول وحدة دينية مع الآخر، استنادا إلى التراث الإبراهيمي للأديان السماوية الثلاثة. إلاّ أنّ ألواناً أخرى من الخطاب قدمها كثير من رجال الدين واللاهوت المسيحيون قللت من فاعلية الخطاب التوحيدي لأن هذه الألوان الأخرى كانت تعتمد الروح الإقصائية المنسجمة مع جذور الخطاب الاستبعادي في المسيحية الغربية الرسمية.

مع إيدن وجدنا أن إمكانية الحوار الديني مع الآخر غير المسيحي كانت تتأثر في كل مرة بـ عتي الإقصائية والاقتصارية. وفي كل مرة كانت ترد فيها الـ عة الإيجابية الوردية في الخطاب المسيحي في الوثائق الرسمية، كانت الروح السلبية سرعان ما تلتف وتأخذ بناصية الخطاب إلى إقصاء الآخر واستبعاده وإن بألفاظ أخرى. وربما كان الباعث لهذا الالتفاف قلق المحافظين المسيحيين على التبشيرية المسيحية، وعلى إلغاء تفرد المسيحية بالوحي الصادق واثبات إمكانية "الخلاص" للبشرية عبر مركب ديني آخر.

وفيما يتصل بالعلاقة الدينية بين المسيحية الغربية والمسلمين فإن من الجلي أن الخطاب المسيحي كان يستبعد الإسلام في خطابه للمسلمين. وهو كذلك لم يعترف بنبي الإسلام محمد عليه السلام بوصفه نبياً صادقاً. هذا لا ينفي أن الإشارة إلى محمد- عليه السلام- في الخطاب المسيحي الغربي انتقلت من السلبية والإنكار المفرطين إلى الاحترام الإنساني بوصفه مصلحاً أو عبقرياً في أحسن الأحوال، لكن الكنائس المسيحية الرسمية لم تعترف به -أبداً- نبياً مرسَلاً من الله سبحانه تـ ل عليه وحي صادق، رغم اعترافها بالقدر الكبير من الاحترام والتبجيل والتكريم الذي يلقاه السيد المسيح عليه السلام، وأمه مريم العذراء، وغيره من أنبياء بني إسرائيل، في القرآن الكريم، وفي سائر المرجعيات الإسلامية.

أخيراً كان نفي الأسس الدينية للحوار ضرورة ثيولوجية وإنسانية في آن واحد لإبقائه ممكنا. وإن كان الموروث الإبراهيمي المشترك للأديان السماوية الثلاثة ما يزال في الساحة الحوارية للأديان حبلاً للأخوة والمودة والرحمة.

الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني*

عرض وتحليل أحمد بن علي تمراز**

الاستشراق من الموضوعات المهمة للباحثين وطلاب الدراسات العليا في الجامعات العربية والإسلامية المهتمين ذا ا ال؛ وذلك لما له من خصوصية العلاقة الجدلية بالفكر العربي والإسلامي، بل بالإسلام والمسلمين وعلاقتهما بالغرب، وعلاقة الغرب ما، ودوره النشط في تأجيج الخصومة بينهما، وا ام الإسلام بالأباطيل الزائفة، وتجريده من الخصائص والمبادئ السامية التي حباه الله ا.

والدراسة التي نحن بصددها جاءت بعنوان: "الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس"، تأليف محمد عبد الواحد العسيري، هي في الأصل رسالة دكتوراه حصل عليها المؤلف من جامعة السوربون الأولى بفرنسا. وللمؤلف اهتمامات مبكرة بالدراسات الغربية عن الإسلام، وبآراء الغربيين المهتمين بالدراسات الاستشراقية نحو الإسلام والمسلمين.

لقد جاءت حرب الخليج الثانية لتستثير كل المخاوف والتوجسات، وما ترتب عن هذه الحرب من خرائط جديدة للعالم، وتنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام؛ حيث يتابع فوكوياما دراساته المشهورة حول " اية التاريخ"، ودراسة صمويل هنتنغتون عن "صدام الحضارات"، لقد أدرج أولهما الإسلام على أنه عالم من الصراعات القومية والأيدلوجية

---

* العسيري، محمد عبدالواحد. **الإسلام** في **تصورات الاستشراق الإسباني: من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس،** الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، 1424هـ/2003م، (سلسلة الأعمال المحكمة؛ 53)، 424 ص.

** أستاذ علم المكتبات في كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الممتنعة عن الثقافة الليبرالية والديمقراطية. كما رأى ثانيهما وهو (هنتنغتون) في الإسلام انطلاقاً من الأنثروبولوجيا التاريخية، ثقافةً مغلقةً، وحضارةً في صدام دائم مع الحضارات الأخرى، ولا سيما الغرب. وإذا نظرنا إلى فلسفتهما نجدهما قد نجحا في أن يصنعا من الإسلام عدواً للغرب، وأن يعيداً الذاكرة العدائية الغربية تجاه الإسلام بدلاً من الدعوة إلى التسامح والمحبة، ولعل هذا يفسر ما تلوكه الألسنة والأقلام، والصور المهينة للنبي محمد ﷺ في الإعلام الغربي، وكذلك الأحكام المسبقة عن هؤلاء وعن أولئك.

وإزاء هذه الوضعية فإنه يتبادر إلى الذهن السؤال عن أسباب هذا العداء ودواعيه؟ صحيح أن الغرب باصطناعه لهذا العداء يرغب في بسط هيمنته الاقتصادية والسياسية على العرب والمسلمين، مستغلاً في ذلك وضعيتهم الهشة، وضعفهم التقني، وعلى الرغم مما تعرفه الثقافة الغربية حالياً من مراجعاتٍ لمفاهيم الاختلاف والتعدد والتسامح، فإنها لم تستطع بعد أن تنظر إلى الدول الإسلامية في ضوء هذه المفاهيم.

ويتساءل مؤلف هذا الكتاب عن مختلف الأدوار التي لعبها الاستشراق في هذه الخصومة بين الغرب والإسلام، وهل عمل على تأجيجها أم اكتفى بالتعبير عنها؟ وهل أسهم في إدارتها أم اكتفى بالاستجابة إليها؟ ومهما يكن من أمرٍ فقد بدا للمؤلف أن الاستشراق لم يتخلف عن هذا الأمر، ولم يبتعد عنه.

وعلى الرغم من إدراك المؤلف بأن الاستشراق الذي يواكب حالياً الخصومة المذكورة، ويؤججها، ويعبر عنها خير تعبير، هو الاستشراق الأمريكي والأنجلوسكسوني؛ فإن إدوارد سعيد وغيره من المهتمين بالاستشراق قد تناولوا أول الاستشراقَين المذكورين، بينما لم يحظ ثانيهما بعد بدراسات كافية، يضاف إلى ذلك العمق التاريخي للاستشراق الإسباني الذي يعد استشراقاً رائداً من الناحية التاريخية والمعرفية. ويضاف إلى ذلك العامل الذاتي المتعلق باهتمام الباحثين المسلمين بالفكر الإسلامي الأندلسي؛ الذي لا يمكن دراسته دون أن نعرج على الاستشراق الإسباني، وبالنظر إلى العامل الأخير (الذاتي)، فقد رأى المؤلف أن يعالج تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي الأندلسي؛ فشرع

في البحث عن مادته وجمعها، وتمكن من ضبط بعض تصورا ا للفكر الإسلامي والمنهجيته في ضوء رؤى مخصوصة للتاريخ والفكر والثقافة. وكانت هناك حاجة للبحث في تـاريخ تكون هذه التصورات وأصولها. فكان على الباحث أن يحفر في تاريخها الثقافي والمعـرفي. وخول هذا الماضي لتلك التصورات إمكانيات الانغلاق على ذا ا لتأبى بذلك مضـامينها وأساليب تكو ا عن أي تحول نوعِي. فقد قام ميغيل آسين بلاثيوس في معرض بحثه عـن أصول الأدب وعلم الكلام والتصوف عند النصارى في القرون الوسطى، وأرجعهـا إلى مؤثرات إسلامية خضعت لها هذه المعارف؛ إلا أنه لم يجد تفسيراً لاستقبال النصرانية لهذه المؤثرات، سوى أن يزعم بأن الإسلام في حد ذاته هو انحراف عن النصرانية. وهذا الزعم سبقه إليه عدد كبير من المستشرقين الإسبان مثل رامون يول في القـرن الثالـث عشـر الميلادي، لذلك أجل المؤلف تناوله الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي، وبدأ في معالجة الإشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الإسباني في ماضيه.

يتكون هذا الكتاب بعد المقدمة، من أربعة مداخل تاريخية ومنهجيـة، وثلاثـة أبواب، ولائحة بالمراجع والمصادر المستخدمة. وقد تناول المؤلف بإسهاب في مداخله مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق بشكل عام، والاستشراق الإسباني بشـكل خاص، وكذلك مختلف الإشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق. وقد جاء المدخل الأول بعنوان كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني.

والمدخل الثاني بعنوان: الاستشراق الإسباني: استعراب أم استفراق؟ ناقش المؤلف فيـه مختلف المستشرقين الإسبان في مسألة المصطلح الذي يجعلونه دالا على ما يقومون به، ليصل المؤلف في النهاية إلى أن كلا من الاستعراب والاستفراق همـا قطاعـان مـن قطاعـات الاستشراق الإسباني. أما المدخل الثالث فعرض ومناقشةٌ للفكر التاريخي الإسباني للماضـي الإسلامي لإسبانيا، والحقيقة أن معظم مستشرقي إسبانيا تعاملوا مع هـذا الماضـي وفـق

تصورات مغلوطة عنه. ويناقش المدخل الرابع الغيرة الثقافية عن منظور كلود ليفي ستراوس* ـدف الاستدلال على انطلاق الثقافة الغربية من نفسها، وتمحورها على ذا ا عند تعامل ـها مع الثقافات الأخرى، وخاصة الإسلام وثقافته، وأشار المؤلف هنا إلى المنهجية التي اعتمـد عليها في معالجته للاستشراق، والاستشراق الإسباني.

وجاء الباب الأول بعد المداخل الأربعة السابقة، حيث خصص المؤلف هذا الباب لدراسة تأسيس الاستشراق الإسـباني وتصوراتـه من خلال تنـاوله لبدايـاته وروافـده. وكان لهذه البـدايـات دور أساس في تكوين تصورات هذا الاستشراق للإسـلام والمسلمين واستمراريتها وديموميتها، حيث إ ـ ـا جـ ـاءت لتواكـب العلاقات الجدلية بين الإسلام والنصرانية في القرون الوسطى.

ويشير المؤلف إلى أنه وجد في البدايات الأولى لترجمة القرآن الكـريم، وأقسـام أخرى من الثقافة العربية والإسلامية ما يدعم هذا الطرح، وقد خص الفصل الأول من هذا الباب (الأول) بعنوان البدايات الأولى للترجمة، فقد أدى استيلاء الملك الفونسـو السادس Alfons VI على طليطلة عام 478 هـ/1085م إلى سـعي النصـارى إلى تحقيـق هدفين: الأول تصحيح نصرانية المستعربين* بالأندلس من الفساد الذي امتزج ا مـن وراء التقائها بالإسلام. وثانيهما معرفة هذا الدين عن طريق ترجمة معـاني مصـدره الأساس وهو القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان "ا ادلة النصرانية للإسلام: رسالة عبد المسـيح بن إسحاق الكندي".

وتناول المؤلف في هذا الفصل رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي، وقسماً مما

* كلود ليفي ستراوس Claude Levi Straus أنثروبولوجي أسباني اهتم بدراسة ثقافات الشـعوب الأخـرى المسماة بالشعوب البدائية، وعمل على تأسيس تأملات نظرية صرفة في هذه الثقافات. (الكاتب).

* يعني المؤلف بالمستعربين هنا الموريسكيين، أي المسلمين الذين بقوا في إسبانيا بعد انتهاء الدولة الإسلامية هناك. (الكاتب).

تركه رامون يول Ramon Llul، ورامون مارتي Ramon Marti مـن النصـارى، إلى جانب كتاب فقيه شاطبة " خوان أندريس Juan Andris " الذي عرف بانقلابه عـن الإسلام إلى النصرانية.

وجاء الفصل الثالث بعنوان "التنصير والدفاع عن النصرانية": مشاريع رامون يول، ورامون مارتي؛ حيث عرض المؤلف في هذا الفصل تصـورات هـذين المستشـرقين للإسلام وناقشهما من خلال تأطيرٍ لمشاريعهما ضمن الشروط التاريخية المتعلقة بعلاقة النصرانية بالإسلام في الأندلس خلال القرن الثالث عشر، وأراد المؤلف من عرض هذه الأحكام المؤسسة لهذه التصورات هنا للتدليل ا نصياً على الأطروحة المركزية لبحثه، وإن لم تختلف كثيراً عن تصور عبد المسيح الكندي للإسلام.

والجدير بالإشارة هنا أن رامون يول، هذا الراهب الفرنسسكاني، قد انـدرج في التحولات العميقة التي عرفتها العلاقات الإسلامية النصرانية، في غرب البحر المتوسط، في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي.

ويشير المؤلف بأن رامون يول قام بتحوير سيرة محمـد ﷺ وتوجيههـا لخدمـة أطروحته، واختلاق جملة من الأكاذيب والأفعال نسبها إلى الرسول ﷺ.

أما رامون مارتي فقد أسهمت بدايةَ تراجع سلطة الإسلام السياسية عن الأنـدلس، في شحذ همته لتقويض الإسلام في نظر المسلمين والنصارى، والسيطرة عليه. ومارتي لا يختلف كثيراً عن سابقه يول إلا في انتمائه الدومينيكاني، وهو من الأعمدة المتعددة للنصرانية.

وجاء الفصل الرابع بعنوان "الانقلاب الديني: أو كيف تتحول الهوية إلى غيرية؟ ". فقد أراد المؤلف من هذا الفصل الوقوف على رافدٍ من أهم روافد الاستشراق الإسباني في القرون الوسطى؛ وهو رافد التحول الديني، أو ما يعرف بالردة الدينيـة، وعـالج المؤلف فيه كتاب خوان أندريس الذي وضع فيه تصوراته عن الإسـلام والمسـلمين، والتي لا تقل دلالةً عن دلالة نص الكندي في مضماره، ولا شك أن خوان أندريس من

المستشرقين الذين كان لهم دور حاسم في ترسيخ هذه التصورات في إسبانيا وأوروبا، وهو من أهل القرن الخامس عشر الميلادي، فقد قدم نفسه لقرائه النصارى على أنه عالِم من علماء الإسلام الذين ارتدوا عنه إلى النصرانية.

أما الباب الثاني فقد تناول فيه المؤلف الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن السابع عشر، وجاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول منهما بعنوان "انحسار الدراسات الإسلامية عن إسبانيا وانبعاثها من جديد"؛ فمن الواضح أن المؤلف قد خصص هذا الفصل لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية التي أدت بالإسبان إلى التوقف عن الاهتمام بالإسلام، لمدةٍ من الزمن، ثم العودة إلى هذا الاهتمام من جديد.

لم يستهدف المؤلف هنا البعد التاريخي الصرف بقدر ما هدف إلى معرفة سبب هذا التوقف؛ فإذا كان الإسبان قد توقفوا عن إنتاج الاستشراق من خلال الاهتمام بالإسلام في دراساتهم وأبحاثهم، وفي جامعاتهم، فإن المؤلف يرى أن هذا التوقف يعد في حد ذاته موقفاً استشراقياً؛ حيث إن هذا التوقف هو دلالة على فشل إسبانيا في الالتفاف حول الإسلام وتنصير رعاياه من المسلمين الموريسكيين.

أما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد جاء بعنوان " تأسيس الاستشراق الإسباني خلال القرن التاسع عشر"، وتناول فيه المؤلف العوامل التي أدت بالإسبانيين إلى محاولة اللحاق بالأوروبيين في مجال الدراسات الاستشراقية في تلك المرحلة المهمة من تاريخ الاستشراق في العالم.

وفي هذا الخضم الهائل من الأحداث وجد المؤلف ضرورة أن يؤرخ لهذه المرحلة من تاريخ الاستشراق الإسباني بدراسة بعض أعلام المستشرقين الإسبان في تلك المرحلة، والتعريف بمجهوداتهم في تأسيس الاستشراق الإسباني، ومنهم:

1- "إيميليو لافونتي القنطرة Alcantara " الذي ترجم مخطوطة مجهول عن تاريخ

الأندلس من القرن الحادي عشر الميلادي، وعلق عليها، ونشرها، كما نشر كتاباً عن الكتابة العربية على جدران قصر الحمراء، وأعد فهرسةً للمخطوطات العربية التي اقتنتها الحكومة الإسبانية من تطوان.

2- فرانسسكو جيلين روبليس F. Guillen Robles الذي فهرس المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بمدريد، ونشر بعض الأساطير الموريسكية.

3- فلورنسيو خانير F. Janer الذي نشر كتاباً بعنوان " الوضعية الاجتماعية للموريسكيين بإسبانيا ".

4- خوسيه مورينو نينو Nino الذي حاضر في الأكاديمية الملكية للتاريخ عن المؤرخين العرب الإسبان، ونشر كتاباً في النحو العربي.

5- خوسيه أنطونيو كوندي Jose A. Conde الذي ترجع علاقته بالشرق إلى شغله منصب محافظ المكتبة الملكية لمدة عشرين سنة، وهو أول من اجتهد في إسبانيا والغرب في تناول تاريخ الإسلام في بلاده بالاعتماد على مصادره العربية الإسلامية في كتابه "تاريخ العرب في إسبانيا " الذي ترجم فيما بعد إلى عدة لغات أوروبية.

6- باسكوال دي غايانغوس Pascual de Gayangos، الذي يجمع مؤرخو الاستشراق الإسباني الحديث على أنه الرائد الفعلي للدراسات الاستشراقية الحديثة بإسبانيا؛ وذلك نظراً لتفوقه العلمي على سلفه أنطونيو كوندي من حيث بحثه في التاريخ الإسلامي والعربي لإسبانيا، ومنهجيته، ومن حيث غزارة إنتاجه في هذا المجال.

أما الباب الثالث والأخير فقد عالج المؤلف فيه تصورات ميغيل آسين بلاثيوس M. Asin Palacios للإسلام والفكر الإسلامي، ونظراً لما يحتله هذا المستشرق من مكانة مرموقة في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والعالمي فقد قسم المؤلف هذا الباب إلى ثلاثة فصولٍ لدراسة بلاثيوس ودوره العلمي البارز في الاستشراق.

وجاء الفصل الأول بعنوان: الدون ميغيل آسين بلاثيوس: رائد الاستشراق الإسباني المعاصر؛ إذ عرف المؤلف ببلاثيوس وبريادته في هذا المجال الذي لا ينازعه عليه

أحد بسبب نشاطه الاستشراقي المتنوع؛ فقد اهتم بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم ليجعل منهم مستشرقين جدداً، كما قام بتأسيس العديد من المؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في أسبانيا، من بينها تأسيس مدرستين للدراسات العربية، إحداهما في مدريد، والأخرى في غرناطة، حيث اكتسبتا أهمية عظيمة في الاستشراق الإسباني المعاصر بإصدارهما مجموعةً من الكتب العربية، إضافةً إلى مجلة الأندلس التي تعد من أهم المجلات الاستشراقية الإسبانية، والتي خلَفَتها مجلةُ القنطرة التي تصدر عن المجمع العالي للأبحاث العلمية في مدريد، وقد بلغ عدد العناوين التي نشرت قبل وفاته (109) مائة وتسعة عناوين، إضافة إلى (24) أربعة وعشرين بحثاً نشرت بعد وفاته؛ لذلك اعتنى المؤلف بهذه المؤلفات ومضامينها الاستشراقية المتنوعة.

أما الفصل الثاني من الباب الثالث فجاء بعنوان: " بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصورات آسين بلاثيوس؛ حيث تناول فيه الفكر الإسلامي الفلسفي الأندلسي، ولتعدد أبحاثه في هذا المجال فقد عالج المؤلف تصوراته حول هذا الفكر من خلال التركيز على دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية بالأندلس، وقد أوضح المؤلف كيف أسهم بلاثيوس في تأسس الفكر المْسري مستنداً إلى تصور استشراقي حول تاريخ الأفكار والفكر الإسلامي الأندلسي.

وناقش المؤلف في هذا الفصل مصادرة بلاثيوس لحق الإسلام من حيث هو ثقافة في إنتاج الفلسفة والتصوف، وممارستهما، واستهلاكهما، وقدرته الذاتية على ذلك. وكانت هذه المصادرة خلف تأسيس بلاثيوس لزهد ابن مسرة وتصوفه وفلسفته على قرابةٍ نصرانيةٍ أسبانيةٍ من حيث الدم، وعلى انتسابٍ هلينيٍ من حيث الفكر، وكأن الفلسفة والتصوف لا يمكن أن يمارسا في فضاءات الإسلام وداخله، إلا بوصفهما ثورةً عليه وتمرداً ضد سلطانه الديني والسياسي والثقافي.

أما الفصل الثالث من الباب الأخير فقد جاء بعنوان "العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني في تصورات آسين بلاثيوس".

فقد أخذ التصوف الإسلامي قسطاً كبيراً من أبحاث بلاثيوس ودراساته العلمية، إذ سيطر عليه بشكل ملحوظ، ولم يتقاعس يوماً ما عن البحث فيه والتعريف به، ونشر بعض مصادره ودراسته وتأويله، وللتدليل على ذلك نجد لديه تلك القوائم الطويلة من الكتب والمقالات التي وضعها في بحوثه عن أبي حامد الغزالي، وعن محي الدين ابن عربي، وغيرهما من مشاهير التصوف الإسلامي ومدارسه، وقد بدأ بلاثيوس حياته العلمية بأول بحث نشر له عن ابن عربي، وأتاح له دراسة التصوف الإسلامي، وتأويله لمضامينه وغاياته، إمكانية الدفاع عن أطروحته المتمحورة حول عنايته بالإسلام وتراثه الفكري والعقدي، والتي يذهب فيها إلى أن هذا الدين الإسلامي وتراثه إنما يرجعان في أساسهما إلى أصول نصرانية.

خاتمة:

إن المتتبع لهذه الدراسة، يجد أن الاستشراق الإسباني في كافة أطواره القديمة والحديثة والمعاصرة لم يكف عن اجترار تصوراته نفسها عن الإسلام، وعن إخضاع هذا الموضوع إلى طرائق ومناهج البحث فيه نفسها، ويتساءل المؤلف في نهاية دراسته: هل هذا هو قدر الاستشراق؟ ألا يمكن أن يقوم الاستشراق بأدوار مختلفة لردم الهوة بين الغرب والشرق، وتلطيف حدة هذه الخصومة الأزلية بينهما؟ كيف يمكن لهذا الاستشراق أن يستثمر التراكمات الإنسانية من أفكار وفلسفات وممارسات حول حق الاختلاف والتعدد الثقافيين، وحول التسامح والحوار بصورة حضارية؟ الأمر هنا يتعلق بمدى اقتراب الاستشراق الأسباني اليوم من تصورات بلاثيوس وأطروحته ومنهجيته ومعالجته لهذا الموضوع، أو ابتعاده عنها.

وبعد، فإن هذه الدراسة هي إضافة ممتازة إلى المكتبة العربية عامة، وإلى مكتبة الدراسات الاستشراقية خاصة، فهي دراسة علمية موثقة، استخدمت المنهج العلمي المناسب، وقد وضع المؤلف الإطار الفكري لدراسته، وكان واضحاً ذلك في ذهنه بكل أبعاده العلمية والفنية؛ فجاء البحث كامل الأركان، قوي الأسلوب، دقيقاً في تحليلاته ونتائجه.

الندوة العلمية الإقليمية
"العولمة وانعكاسا ا على العالم الإسلامي في ا الين الاقتصادي والثقافي"

د. عبدالجبار سعيد*

عقدت الندوة الإقليمية في عمان- الأردن حول "العولمة وانعكاسا ا على العـالم الإسلامي في ا الين الاقتصادي والثقافي"، خلال الفترة 5-6 ربيع ثاني 1427هـ، الموافق 3-4 أيار (مايو) 2006م، بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مكتب الأردن، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، وجامعة آل البيـت- الأردن، وجاءت فكرة الندوة إدراكاً من المؤسسات الثلاث لأهمية فهـم ظـاهرة العولمـة، والوقوف على آثارها ومن ثم تحديداً وجه التعامل معها، باعتبارها تحـديات وفـرص يمكن الإفادة منها، وهدفت الندوة إلى تحليل ظاهرة العولمة وتحديد المفاهيم والأفكـار ذات العلاقة ا، وفهم الصور التي تتمثل فيها في ا ال الاقتصادي والثقافي. واقتـراح سبل التعامل مع التحديات التي تمثلها للعالم الإسلامي والفرص التي تتيحها.

وقد دارت جلسات الندوة السبع -ما عدا جلستي الافتتاح والتوصيات- واقـع ظاهرة العولمة في الحضارة المعاصرة، وتأثير العولمة في القيم، والنظر إلى العولمة باعتبارها تحديثات وفرص، وأثر العولمة على اللغة، وانعكاسات العولمة على اقتصاديات العـالم الإسلامي، والتحديات التي تواجه الأسرة والواقع الاجتماعي في ظل العولمة، وجهـود مناهضة العولمة. وقد شارك في الندوة خمسون باحثاً من المغرب والجزائر وتونس وليبيا ومصر والسودان وفلسطين وسوريا والعراق والسعودية. والبحرين وماليزيا والأردن.

أما جلسة الافتتاح فقد تضمنت –بعد الافتتاح بالقرآن الكريم- كلمـة اللجنـة

---

* المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن .dr_abduljabbar65@yahoo.com

التحضيرية التي ألقاها مقررها د. عبدالجبار سعيد؛ حيث استعرض أهداف الندوة، ومحاورها، وأكد على خضوع الأبحاث المقبولة في الندوة للتحكيم العلمي، ثم تحدث الدكتور فتحي ملكاوي والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث أكد على أن العولمة تحديات نستطيع أن نجابهها، وفرصاً نستطيع أن نوظفها، ووسائل نستطيع أن نستخدمها، كما أكد على أهمية التعاون بين المؤسسات الأهلية والحكومية، والمحلية والإقليمية، والعالمية، ثم تحدث الأستاذ الدكتور عبدالحميد ندا، ممثل المنظمة الإسلامية، حيث أشار إلى ما يشهده العالم من تحولات سريعة للأنماط الاجتماعية والاقتصادية التقانية، وحرص المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة على تقييم آثار ذلك على المجتمعات الإسلامية، في ظل القيم الإسلامية، وعزيز الجهود لمراقبة آثار العولمة وتدبيرها لما فيه صالح المجتمع الإسلامي. أما الأستاذ الدكتور عبدالسلام العبادي رئيس جامعة آل البيت، فقد أشار إلى اختلاف أنظار العلماء حول مفهوم العولمة، ونشأته، حيث أكد أن العولمة في الأساس ليست إلا صيغاً وآليات تقوم على سهولة انتقال الأشخاص والسلع والأفكار والثقافات، وأشار إلى الفرق بين العولمة والعالمية التي هي من الصفات البارزة للإسلام. كما أكد على أهمية الوعي الشامل على التحديات وتعظيم الاستفادة من الإيجابيات في العولمة.

ثم تحدث ضيف الندوة الأستاذ الدكتور عرفان عبدالحميد فتاح أستاذ الفكر الإسلامي والأديان المقارنة في الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، وكانت محاضرته بعنوان "الأبعاد الثقافية للعولمة مقارنة بخصائص النزعة العالمية للإسلام" حيث أشار إلى مدى التدافع بين الدارسين لظاهرة العولمة، بين داعٍ لها في حماس شديد، ورافضٍ لها في غلو شديد، وتحدث عن تعقيدات العولمة، وإشكالياتها المتداخلة وتعدد برامجها وخططها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وحتميتها في ضوء خدمة وسائل الإعلام العالمية لها.

وقد رجح الأستاذ المحاضر إمكان صياغة نظرية تتسم بالوسطية والاعتدال، ونبذ الغلو، وتحديد معالم أولية لفلسفة وموقف عام من منظور إسلامي قوامه "التدافع"، وهذه صيغة فكرية محسنة للعولمة في مفاهيمها الغربية العامة التي أشار لها بالعالمية التي

هو جوهر الرسالة الإسلامية، مؤكداً أن ذلك يأتي في سياق كبح ما يمكن حجزه من سلبيات العولمة، حيث إن العالمية الإسلامية تتسم بالانفتاح التام على كـل الـدوائر الدينية، والحفاظ على خصوصيات الأقوام (التي اعتنقت الإسلام) طواعية.

وقد عقدت الجلسة الأولى تحت عنوان "ظاهرة العولمة في الحضـارة المعاصـرة"، حيث أدارها الدكتور فتحي ملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتحدث فيها كل من: الأستاذ الدكتور حامد طاهر، نائب رئيس جامعة القاهرة، وبين في ورقته التي جاءت بعنوان "العولمة وكيف تكون لصالحنا؟" وأنه إذا أردنا أن نجعلها لصالحنا فلا بد لنا من الاعتماد على التصنيع الذاتي وتقليـل الـواردات الأجنبيـة، والتحالف العسكري بين الدول العربية، وتفعيل التعاون الاقتصادي وتوثيـق العمـل المشترك في ا ال الثقافيّ والإعلامي، وإنشاء مراكز الدراسات الغربيـة في الجامعـات العربية، والاهتمام باللغة العربية.

كما تحدث الأستاذ الدكتور سعيد شبار، أستاذ التعليم العالي بجامعـة القاضـي عياض في المغرب، حول "الثقافة والعولمة: قراءة في جدل المحلي والكـوني". وحـاول إبراز طبيعة التفاعل الإيجابي والسلبي بين الثقافة والعولمة، حيث تعرض لمفهوم الثقافـة ومقتضيات التثاقف، ثم بين الـ عة الكليانية للعولمة ومخاطر التقدم الارتدادي النكوضي، وتساءل فيما إذا كانت المشكلة في عولمة مهيمنة وعوالم متمنعة أم في ثقافـة منغلقـة النسق وثقافات لم تستطع التحول إلى آفاق العالمية. أما الدكتور عبدالعزيز برغـوث الأستاذ المشارك في قسم الدراسات العامة في الجامعة الإسلامية- ماليزيـا، فجـاءت مداخلته حول "ظاهرة العولمة ومسارا ا بين المقاربة الأيديولوجية والمقاربة الحضارية" حيث قصد تقديم بعض المداخل التي تصلح لتطوير مقاربات أكثر علمية وموضـوعية لمسألة العولمة وتأثيرا ا، وركز على بيان ضرورة صياغة مقاربة حضارية للعولمة تسمح بتحقيق التوجيه الحضاري لمضامينها مسارا ا، ويدعو البحث إلى ضرورة تعميق مناهج البحث في ذلك.

كما دارت الجلسة الثانية حول "العولمة القيم"، وقد أدارها الأستاذ الدكتور محمد هاشم سلطان، نائب رئيس جامعة آل البيت، وكان اول المداخلين فيهـا الـدكتور

رضوان زيادة، مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان، حول "العولمة وتغـيرات العالم: كيف تخلق العولمة فرصاً للنهوض العربي" حيث أكد على ضرورة عدم الوقوف عند وصف العولمة على أ ا نمط استعماري، ولكي نفهم بنيتها الداخلية، لا بد مـن إبراز تجليا ا السياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك مثمراً أكثر من الرفض والنفـي، كما أشار إلى أن العولمة تخلق لنا فرصاً حقيقية لاحتمالات النهوض العربي عبر تعزيـز الإسناد ا تمعي المتبادل بين ا تمعات العربية عبر ما تتيحه وسائل العولمة من التواصل.

أما الدكتور زياد الدغامين، أستاذ التفسير في جامعة آل البيـت- الأردن، فقـد تحدث عن "تأثير منظومة القيم الإسلامية بظاهرة العولمة"، حيث بين أهميـة القـيم في ا تمع الإسلامي، وقد حاول الإجابة عن مدى تأثر منظومة القيم الإسلامية بظـاهرة العولمة وقيمها، وعن مدى الخطر الذي تتعرض له منظومة القيم الإسلامية، وقد مثـل لذلك بقيمتي العلم والجمال، لأهميتهما في واقع الحياة الإسلامية. كما قـدم الأسـتاذ الدكتور عزمي طه السيد، عميد البحث العلمي في جامعة آل البيت دراسـة تحليليـة ناقدة لقيم العولمة، وقارن بين قيم العولمة التي تتصف ا الإنسانية، والقيم الإسـلامية الربانية العالمية، وتعرض إلى إبراز السلوكات التي دف إلى تجاوز الحـدود في ا ـال الاقتصادي، والسياسي، والعسكري، والثقافي.

أما الجلسة الثالثة فقد تناولت التحديات التي أوجد ا ظاهرة العولمة والفرص التي تتيحها للأمة، وقد أدار هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، وتحدث فيهـا الأستاذ الدكتور محمود الذوادي، أستاذ علم الاجتماع من تونس، حيث قدم طرحـاً فكرياً تأصيلياً للعولمة الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي، وناقش العولمة من خـلال نظريته للرموز الثقافية التي تؤكد تميز الجنس البشري بمنظومة الرمـوز الثقافيـة للغـة المكتوبة والمنطوقة، والفكر، والمعرفة، والعلم، والدين، والقوانين، والأساطير، والقـيم، والمعايير الثقافية، ورأى أن العولمة الثقافية السلبية هي أخطر أنواع العولمات جميعاً، لأ ا دد أهم مكونات هوية الجنس البشري، وهي الثقافة والرموز الثقافية. ودعا إلى عولمة معاكسة من الجنوب إلى الشمال، معتبراً أن معرفة الرموز الثقافية للآخر هي أسـاس الحوار الحضاري الحقيقي.

كما تحدث في هذه الجلسة الأستاذ زكي الميلاد رئيس تحرير مجلة الكلمة، من المملكة العربية السعودية، وجاءت مداخلته بعنوان "الفكر الإسلامي المعاصر وتجديد منهج النظر إلى العولمة" حيث دعا إلى أن يراجع الفكر الإسلامي المعاصر موقفه من العولمة، كما استعرض النظريات المتشكلة في تحديد الموقف من العولمة وهي الليبرالية المبشرة بالعولمة، واليسارية المناهضة لها، والإسلامية المتشكلة، وتحدث الباحث عن ضرورة بناء نظرية جديدة من الفكر الإسلامي، تتجاوز تلك النظرة الأحادية والمطلقة والخائفة.

أما ورقة كل من الدكتور عبد عساف الأستاذ المشارك في علم النفس، والدكتور علي حبايب الأستاذ المشارك في التربية وعميد كلية العلوم التربوية في جامعة النجاح- فلسطين، فقد تضمنت دراسة ميدانية حاولت التعرف على رأي طلبة الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية نحو ظاهرة العولمة، وكان عنوان ورقتها "ظاهرة العولمة: تحدياتها وآثارها".

كما قدم الدكتور أنور الزعبي الباحث والمفكر في فلسفة المعرفة والمنهج من الأردن، قدم ورقة حول "الرؤية الكونية الإسلامية وسيناريوهات العولمة"، حيث تحدث عن طبيعة الرؤية الكونية الإسلامية، ثم أشار إلى ثلاثة سيناريوهات محتملة للعولمة في واقعها ومآلاتها، ما بين الحداثة الغربية بالزعامة والهيمنة الأمريكية، وما بين توظيف آلياتها بما يحقق مصالح الأطراف، أو استمرار التنازع ومن ثم الفوضى والضياع، ومع نهاية هذه الجلسة انتهت مداخلات اليوم الأول للندوة.

ومع بداية اليوم الثاني للندوة بدأت الجلسة الرابعة، وكان محورها أثر العولمة على اللغة، وأدار هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، أستاذ التاريخ الإسلامي الزائر في جامعة اليرموك- الأردن، وكان أول المداخلين الأستاذ الدكتور يحيى اليحياوي أستاذ التعليم العالي الزائر بجامعة محمد الخامس- المغرب، وجاءت مداخلته بعنوان "العولمة: التباس الظاهرة ولبس المفهوم"، حيث توقف أمام الجدل حول ظاهرة العولمة والتباس مفهومها، كما أشار إلى أشهر ركائزها وعوامل تقدمها، والمؤسسات لتي تعمل على تقدم العولمة والترويج لها، وخطورة العولمة على الثقافات والقيم والشعوب واللغات، وأنها تقتل الخصوصية الثقافية والفكرية.

كما تحدث في هذه الجلسة الدكتور عيسى برهومة الأستاذ المساعد في اللسانيات في الجامعة الهاشمية- الأردن، حيث بين أثر العولمة في اللغة العربية، ولغات الشعوب الإسلامية، حيث يتبدى ذلك الخطر في تهميش اللغة العربية في المحافل الدولية والإعلام والتعليم، كما توقف الباحث أمام بعض التحديات الثقافية التي تفرضها العولمة، وأشار إلى أهمية اللغة في تعبيرها عن مكنون الإنسان وعنوانه، واقترح الباحث التفكير في استراتيجية جديدة والمضي في تعريب العلوم وترجمة المعارف واعتماد التدريس بالعربية في التعليم العالي، وتعزيز مكانتها في نفوس أبنائها. أما ثالث المتحدثين فكانت الدكتور وفاء أبو حطب، الأستاذة المساعدة في اللغويات المقارنة بجامعة الزرقاء الأهلية- الأردن، وكان عنوان ورقتها "أثر العولمة على اللغة العربية والهوية الإسلامية" حيث أشارت إلى بداية تأثر اللغة والهوية في منتصف الثمانينات ومواجهتها قوى العولمة، وهدفت الباحثة من دراستها إلى تقصي أثر العولمة على اللغة من خلال بحث اتجاهات الشباب نحو استخدام اللغة العربية، وتقصي الأسباب التي أدت إلى انتشار اللغات الأخرى وازدياد الاهتمام بها على حساب العربية، حيث اختارت الباحثة عينة عشوائية من الطلبة من كلا الجنسين في مرحلة الدراسة الجامعية الأولى، وخلصت الباحثة إلى ضرورة التنسيق بين مجامع اللغة العربية وجمعيات الترجمة لمناقشة التحديات التي تواجه العربية في ظل العولمة.

كما تحدث في هذه الجلسة أيضاً الدكتور صالح الرقب، الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية في فلسطين، ودارت ورقته حول "العولمة الثقافية: آثارها وأساليب مواجهتها" وقد تحدث فيها الباحث حول مفهوم العولمة وأهدافها ووسائلها، وإيجابياتها وسلبياتها وآثارها في الجانب الثقافي، ودور المؤسسات الثقافية والعلمية في مواجهة أخطار العولمة الثقافية.

أما المحور الاقتصادي للندوة فقد تركز في الجلسة الخامسة التي عقدت تحت عنوان "العولمة واقتصاديات العالم الإسلامي". وقد أدار هذه الجلسة الأستاذ الدكتور حامد طاهر نائب رئيس جامعة القاهرة، وتحدث فيها الدكتور كمال حطاب، الأستاذ المشارك في الاقتصاد الإسلامي بجامعة اليرموك- الأردن، حيث تحدث عن آثار منظمة

التجارة العالمية على الدول الإسلامية، فبدأ بالتعريف بمنظمة التجارة العالمية وعلاقتها بالعولمة. والآثار السلبية للاتفاقيات التجارية ومنظمة التجارة العالمية على العالم الإسلامي في الغذاء والدواء والأسعار والزراعة وغيرها، كما دعا الباحث إلى قيام التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية، حيث أن الاتفاقيات المشار إليها لا تمنعه. أما الدكتور رياض المومني، أستاذ الاقتصادي في جامعة اليرموك، فقدم ورقته الثانية في هذه الجلسة تحت عنوان "واقع ومستقبل الاقتصاديات الإسلامية في ظل العولمة" وكان الهدف من دراسته هو إلقاء الضوء على العولمة الاقتصادية من حيث مفهومها وآلياتها وأهدافها، وتبيان انعكاساتها على العالم الإسلامي، والخيارات المتاحة أمام العالم الإسلامي للتعامل مع العولمة الاقتصادية، ورأى الباحث أن التعامل مع العولمة والخروج بأفضل النتائج أمر ممكن.

كما درس الباحث في شؤون الاقتصاد الدولي والخبير المصرفي في بنك التمويل المصري السعودي، الأستاذ مصطفى عبدالعال، درس أثر العولمة الاقتصادية على تعميق الفقر في العالم الإسلامي وسبل المواجهة، حيث هدف الباحث من خلال ذلك إلى تحليل الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية على دول العالم الإسلامي، وقد وضعت الدراسة مجموعة من الآليات والاستراتيجيات التي يمكن للدول الإسلامية أن تتفادى أخطارها، ومن ذلك التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية، والتدرج في تحرير الأسواق المالية وقيام سوق إسلامي لرأس المال وحركته في إطار الأقطار الإسلامية.

كما جاءت الجلسة السادسة لدراسة أثر العولمة في الواقع الاجتماعي، وقد أدار هذه الجلسة الأستاذ جواد الحمد، مدير مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان، وقدم المداخلة الأولى فيها الدكتور عبدالستار الهيتي، أستاذ الفقه المقارن المشارك في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة البحرين، وكانت مداخلته بعنوان "الأسرة بين القيم الإسلامية وظاهرة العولمة". حيث تحدث عن الأسرة في ظل العولمة وناقش آثار العولمة في ثقافة الزوجين، وتحدث عن دور الإسلام في المحافظة على الأسرة، وعرض ضمن الدراسة لأبرز المؤتمرات الدولية التي انعقدت حول الأسرة وآثارها عليها.

وقريباً من ذلك تحدث الأستاذ الدكتور عبدالله الكيلاني أستاذ الفقه المقارن في

الجامعة الأردنية، والدكتورة رولا الحيت المتخصصة في الفقه وأصـوله والباحثـة في الأردن، تحدثا في ورقتهما عن "ظاهرة العولمة وانعكاسا ا على قوانين الأسرة في البلاد العربية والإسلامية"، وقد هدفت هذه الدراسة إلى التنبيه إلى ما تسعى إليه الرؤية الغربية من إزالة أحد عوائق الانتشار العالمي للأفكار والقيم الغربية وهو الأسرة، وعرضـت الدراسة للخلط بين العولمة والأمركة، واهتمام الإسلام بحقوق الأفراد والأسرة النووية والممتدة، كما نبهت الدراسة إلى خطورة المخططات المحدقة بالأسرة العربية من خلال المؤتمرات الدولية التي عقدت لهذه الغاية.

أما المتحدث الثالث في هذه الجلسة فكان الدكتور إبراهيم الميرغـني، الأسـتاذ المشارك في العلوم السياسية، عميد كلية العلوم السياسية في جامعة الزعيم الأزهـري بالسودان، وكانت ورقته حول "العولمة والخصوصية الثقافية: دراسة حالة العلاقة بـين المشرق الإسلامي والغرب الليبرالي"، حيث سعى الباحث إلى إبراز التحـديات الـتي يواجهها المشرق العربي الإسلامي من تيارات العولمة الآتية من الغرب الليبرالي وانعكاس ذلك على توجه سلوك أفراد مجتمعاته، وعرضت الورقة لإمكانية تعايش حضارة أبرز مكونا ا ديني مع حضارة يغلب عليها الطابع المادي. كما تعرض الباحث لأبرز آليات العولمة الغربية في الغزو الثقافي، ومخاطرها على الدولة القومية والثقافية، وضـرورة أن يضع العالم الإسلامي الاستراتيجيات اللازمة لمواجهة تحديات العولمة.

وآخر جلسات الندوة كانت الجلسة السابعة، ودارت حـول "جهـود مناهضـة العولمة"، وقد أدار هذه الجلسة الأستاذ الـدكتور عبدالحميـد نـدا، الخـبير بمنظمـة الإيسيسكو، وكانت أول المتحدثين فيها الدكتورة دعاء فينون الأسـتاذة المسـاعدة في الدراسات الإسلامية في كلية تدريب عمان - أونروا، وعنـوان ورقتـها "المسـؤولية الرسالية للإسلام في عصر العولمة" حيث تبنت الباحثة رؤية مناهضة للعولمـة، بسـبب أخطارها على الإنسان، وتساءلت عن موقع الإسلام ومسؤوليته الرسـالية، وعلاقتـه بالمسيحية، ورأت أنه يجب إعادة قراءة النص القرآني فيما يتعلق بمنظومة المفاهيم مركزة على الاستخلاف والقوامة، كما تطرقت إلى الإشـكالية الإقصـائية والاقتصـادية في الخطاب الرسمي للمسيحية، ورأت أنه لابد من حشد أتباع الديانات التوحيدية لمصلحة

الإنسانية. أما الأستاذ خالد سليمان، الباحث المتخصص في قضايا الاجتماع والسياسة- الأردن، فقد درس في ورقته "حركات مقاومة العولمة على المستوى العالمي والإسلامي: قراءة استطلاعية"، حيث تعرض لتعدد وتباين مشارب الحركات المنضوية تحت لواء الحركة العالمية لمقاومة العولمة، وأشار إلى تواضع جهود العالم الإسلامي في الإسهام في حركات مقاومة العولمة. أما الباحث الثالث في هذه الجلسة فكان الدكتور مولود عويمر، أستاذ التاريخ والحضارة من الجزائر، وقد جاءت ورقته بعنوان "الحركات المناهضة للعولمة في أوروبا وكيف يستفيد منها المسلمون". حيث أشار إلى بعض الصعوبات التي تواجه حركة مناهضة العولمة، ومن أبرزها الصعوبات المالية، وتعرض إلى الظروف التي ساعدت على قيام هذه الحركة في أوروبا، كما توقف الباحث أمام بعض المواقف المشرقة في هذا الجانب عند الغرب، ودلل بذلك على أن بعض الخير قد يأتي من الغرب، وأنه ليس شراً كله، وتطرق إلى بعض النجاحات التي حققتها هذه الحركة.

وقد قدم المتحدث الأخير في هذه الجلسة، الدكتور محمد الأحمد المتخصص في التاريخ العربي الحديث- الأردن، قدم مداخلة حول "توجهات العولمة نحو الهيمنة" ظواهر تاريخية" وقائع معاصرة، حيث استعرض عدد من الحقب التاريخية التي تمثلت فيها فكرة العولمة، عبر الإمبراطوريات المختلفة، وتطرق إلى العولمة باعتبارها ظاهرة معاصرة، وقد أبرز جنوح العولمة تاريخياً وعصرياً نحو الهيمنة والاستبداد، ودعا إلى الإفادة من إيجابيات العولمة واستنهاض الأمة على كافة المستويات وفي كافة المجالات.

هذا وقد توصل الباحثون والمشاركون في الندوة إلى أبرز التوصيات الآتية:

1. حثّ الجهات المسؤولة في مختلف بلدان العالم الإسلامي على تفعيل اتفاقيات التعاون المشترك وعلاقات التكامل الإقليمي والقطري، العربي والإسلامي، في المجالات الاقتصادية والثقافية والعلمية والإعلامية، وبناء تكتل سياسي اقتصادي إسلامي قوي.

2. التأكيد على أن مظاهر العولمة المعاصرة تتضمن فرصاً يجب أن يستفاد منها، ومن ذلك الاستفادة من وسائل الاتصال المعاصرة وآلياتها من فضائيات وشبكات اتصال إلكتروني وإنترنت، وغير ذلك، في تقديم المعرفة الإسلامية وإبراز الصورة المشرقة للإسلام والحضارة الإسلامية.

3. تفعيل دور الشعوب الإسلامية، ومؤسسات ا تمع المدني في تقوية حضـور دول العالم الإسلامي، وتمثيلها في المحافل الدولية.

4. الاهتمام باللغة العربية ولغات الشعوب الإسلامية الأم، وتأكيـد دورهـا في التعليم والإعلام والبناء الثقافي، للحفاظ على الهوية الإسلامية، وتكثيف جهود الترجمة العلمية والتعريب.

5. التوعية بأخطار العولمة وسلبيا ا، وتحصين أجيال الأمة في وجه هذه الأخطار والسلبيات، بتكوين الشخصية الإسلامية المعاصرة القادرة على التعامل مع المستجدات الحضارية بوعي وبصيرة، ووسطية واعتدال.

6. التأكيد على أهمية معرفة الآخر ثقافياً وحضارياً من خلال مراكز البحـوث والدراسات المتخصصة.

7. تقوية عناصر الهوية الإسلامية لشعوب العالم الإسلامي المتمثلـة في التكـوين الديني والبناء القِيمي والتماسك الاجتماعي، والتأكيد على ذلك في مناهج التعليم في مختلف المراحل وبرامج التوجيه والإعلام.

8. تدعيم دور الأسرة بوصفها وحدة البناء الاجتماعي، وتأهيلها للتعامـل مـع أخطار العولمة التي تتهدد مفهومها وبنيتها الأساسية.

9. تنسيق جهود الدول والمؤسسات الإسلامية لتعريف الآخر بحقيقة الشخصـية الإسلامية، وأبعادها الإنسانية، وتصحيح الصورة المشوهة التي تكونت نتيجة التقصـير في جهود التعريف ذه الشخصية من جهة، ونتيجة الإعلام من جهة أخرى.

10. بناء استراتيجية إسلامية لمشروع حضاري إسلامي متكامل يعيـد صـياغة الخطاب الثقافي، ويمكن الأمة من استعادة قدر ا على العطاء الحضـاري، وترشـيد الحضارة الإنسانية.

مؤتمر "التربية الوجدانية للطفل"

القاهرة: في الفترة من 8-9 ابريل 2006م

خالد عبد المنعم*

عُقِد هذا المؤتمر بالتعاون بين كلّية رياض الأطفال- جامعة القاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومركز الدراسات المعرفية. واستهدف المؤتمر التركيز على دور المؤسسات التربوية المختلفة في تربية وجدان الطفل تربية صحيحة، مع إلقاء الضوء على أسباب قصور تلك المؤسسات في القيام بهذا الدور، وكيف يمكن أن نفعل دور تلك المؤسسات في التربية الوجدانية للطفل. وثقافة المجتمع السائدة حول مرحلة الطفولة، وكذلك الزاد الثقافي المتوفر للطفل في تلك المرحلة كل ذلك له أثره القوي في تكوين وجدان الطفل، وعليه فإن بحوث المؤتمر تعالج هذا الجانب معالجة علمية كاشفة نقدا وتحليلا مع تقديم مقترحات لإصلاح ثقافة الطفل. ولخطورة الجانب الصحي والرياضي وعدم الاهتمام بأثره على تربية الطفل الوجدانية فإن بعض بحوث المؤتمر غطت هذا الجانب.

وقد عُرِض في الندوة إحدى وعشرون بحثًا دارت حول دور المؤسسات التربوية في التربية الوجدانية للطفل، والتربية الوجدانية وصحة الطفل النفسية، وأثر ثقافة المجتمع في التربية الوجدانية للطفل، والتربية الوجدانية وصحة الطفل الجسمية، وخبرات عربية وأجنبية في التربية الوجدانية للطفل.

وبعد الجلسة الافتتاحية ألقى أ.د. عبد الحميد أبو سليمان - رئيس المعهد العالمي

---

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة. epistemeg@yahoo.com

للفكر الإسلامي، محاضرة بعنوان: "التربية الوجدانية للنشء: مجالا ا وأبعادها" أشـار فيها إلى أن ما نعيشه الآن من مشاكل هو نتيجة لصراع الطوائف والعرقيات طـوال تاريخ الأمة، وأن الأمة بمواردها الكبيرة وتخلفها الظاهر لا يفسره إلا طريقة الـتفكير السائدة، وكان هدف المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ إنشائه محاولة علاج ذلـك الجمود والقصور في الفكر الإسلامي وتقديم إسهامات طيبة في هذا ا ال.

وأشار إلى أن هناك حركات إصلاحية عديدة حاولت إصلاح ما تمر به الأمة من مشاكل ومعوقات ولم تفلح في كثير منها بسبب ضعف الجانب الوجداني لدى أفرادها والذي يؤدي بنا أن نكون أمة وصفت فيما وصفت بأ ا ظاهرة لغوية، والذي يحـرك الفعل هو الجانب الوجداني. ونبه إلى أن الوجدان هو نتيجة لمفاهيم كلية ورؤية كلية، توجد دافعية للعمل والانطلاق، وإذا كانت الرؤية الكلية مشوهة فلن تسـتطيع دفـع الإنسان للعمل والتقدم، ولذلك لم تستطيع الأمة الاستفادة من الاحتكـاك بـالغرب نتيجة اختلاف القيم الخاصة لكل منهما عن الآخر وكذلك المنظومة الحضارية.

وحتى نصل إلى تكوين وجدان يساعد على النهوض بالأمة، يجب أن يعيد المسلم فهم دوره وإعادة رسم العلاقات، والاهتمام بالثقافة الوالدية، وإعادة تعليم الوالـدين، وكذلك تبين نفسية الطفل. وعن طريق الحب والتوجيه نستطيع أن نكون طفلاً يمكن أن يكون في المستقبل دعامة لإعادة بناء الأمة وتفعيل دورها الحضاري.

وتناولت د. سامية مصطفى الخشاب في ورقتها المعنونة بـ"دور الأسرة في التربيـة الوجدانية للطفل" الخصائص والمقومات التي يجب أن تتوافر في الأسرة لتحقيـق التربيـة الوجدانية، ومن بينها قدرة الأسرة على مواجهة التحديات التي تواجهها في تنشئة أطفالها، وقلة حدوث الصراع الأسري والقدرة على محاصرته. والاعتبارات التي يجب أن تراعيهـا الأسرة في التربية الوجدانية للطفل مثل عدم استخدام العنف تجاه الأطفـال، والخطـاب الوجداني الأسري للطفل ومن أهم مقوماته غرس القيم الدينية في وجدان الطفل.

وتحت عنوان "التربية الوجدانية والصحة النفسية للطفل" تناولت د. سهير كامل أحمد أهم المؤسسات المنوطة بالتربية الوجدانية والصحة النفسية للطفل وحـددا ا في

الأسرة باعتبارها الرحِم الثاني للطفل. فالوالدان هما النموذج الأول لسوية أو اضطراب الطفل، ثم جماعة الرفاق كعامل للتربية الوجدانية المؤثرة على الصحة النفسية للطفل، وثالثًا: المدرسة ورابعا: وسائل الإعلام. ثم ركزت كذلك على توجهات العناية بالاضطرابات الوجدانية للطفل وأثرها على صحته النفسية.

وقدمت د. عفاف أحمد عويس في بحثها "مقياس الذكاء الوجداني للأطفال" مقياسا للذكاء الوجداني، باعتباره قدرات معرفية تنمو وتتغير طبقًا للمراحل النمائية، وحددت أن المقياس يتكون من أربعين بنداً تقيس ثلاثية أبعاد الذكاء: فهم الانفعالات، إدراك الانفعالات، إدارة الانفعالات.

وعرض د. بطرس حافظ بطرس في ورقته "التنبؤ بالنجاح المهني لمعلمات رياض الأطفال في ضوء مكونات الذكاء الوجداني والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية" أهم مكونات الذكاء الوجداني والعوامل الشخصية المنبئة بالنجاح المهني لمعلمات رياض الأطفال، وقد اعتمد الباحث على الأدوات التالية (مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية، مقياس الذكاء الوجداني، مقياس النجاح المهني للمعلمات).

وفي سياق ورقة د. محسوب عبد القادر الضوي بعنوان "البنية العاملية لمقياس اتجاه المعلم واتجاه التلميذ نحو التربية الوجدانية" هدف إلى تعريب مقياس اتجاه المعلم ومقياس اتجاه التلميذ نحو التربية الوجدانية.

وعن "دور وسائل الإعلام في الحد من عنف الأطفال" هدف د. عبد الواحد عبد الرحمن أحمد إلى التعرف على دور وسائل الإعلام في الحد من عنف الأطفال، من خلال التعرف على الوسائل المتعددة المقروءة والمسموعة والمرئية، للتعرف على البرامج المختلفة الأكثر تأثيرا على سلوك الأطفال (التليفزيون، الفيديو، الكمبيوتر... الخ)، حتى يمكن الوصول إلى الطرق المثلى لإعداد البرامج النوعية لهذه الأجهزة، فوسائل الإعلام التي تدرك مسؤوليتها تجاه مجتمعاتنا تتعامل بمسئولية في نشر الوعي الثقافي، وتسهم في بناء المجتمعات وتطويرها.

وفي ورقته "أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل" تناول د. محمد عبد الغني

عبود معنى الوجدان، وكذلك معنى الانفعال الوجداني، ومعـنى التربيـة الوجدانيـة، والذكاء الوجداني. وحاول دراسة العلاقة بين التربية الدينية والتربية الوجدانية، وتوصل إلى أنه تستعصي التربية الوجدانية على تكوين منهج تربوي محدد، بقدر ما يكون سهلاً التعامل إذا نظر إليها من خلال المناخ المؤسسي، ومن أجل ذلك كان اهتمام الإسلام بما يمكن اعتباره مكونات هذا المناخ.

وتناولت د. منى محمد علي جاد في ورقتها "التربية الوجدانية للطفل بين الأسـرة والمجتمع" موضوع دراسة طفل ما قبل المدرسة، واعتبار أن تلك المرحلـة مـن أهـم مراحل تربية الطفل. ورأت أن هذا العصر يتميز بتطور عاصف في كافـة الميـادين، خاصة التطورات السريعة في ميدان العلم والتكنولوجيا، فكيف يمكن أن نطور أساليب التعامل معها؟ وكيف يمكن أن نهيئ -بشكل علمي صـحيح- الأطفـال لمتطلبـات المستقبل بالتعاون بين الأسرة والمجتمع.

وفي بحثه المعنون بـ"التربية الوجدانية للطفل من منظور محاور المؤتمر" أكد د. محمد متولي قنديل على حاجة المعلمين والمؤسسات المعنية بتربية الطفل، إلى إحساسات مـن نوع آخر غير الإحساسات التي تعودنا على ترديدها باستمرار مثل "اللمـس، البصـر، ...وغيرها" فهناك الحس الفكاهي، حس الاتجاه، حس الصـواب، والخطـأ، وحـس الإنجاز، وحس الفخر والكبرياء، وحس السلام الداخلي، حس الصحة الجسدية.

وفي الورقة المعنونة بـ"التربية الوجدانية للأطفال تساؤلات ومنطلقات" انطلق د. سمير عبد الوهاب من مجموعة من الأسئلة، للوصول منها إلى تربية وجدانية صـحيحة لأبنائنا الأطفال ومن بين تلك الأسئلة، ماذا نعني بالتربية الوجدانية للأطفال؟ وما أهمية التربية الوجدانية؟ وما مصادر التربية الوجدانية للطفل؟ والـتي حـددها في المصـادر الأصيلة القرآن والسنة، والمصادر البشرية التي تتمثل في كل من: تراث السلف الصالح والفكر التربوي، وكذلك هل تختلف التربية الوجدانية المستمدة من تراثنا الإسـلامي، عن تلك المستمدة من نظريات الغرب وفلسفاتهم؟ وما هي المنطلقات الأساسية نحـو تربية وجدانية صحيحة لأبنائنا الأطفال؟

وعرض د. السيد عبد القادر شريف في بحثه "دمج الأطفال المعاقين ذهنيا القابلين للتعلم مع أقرا م العاديين في رياض الأطفال وتنمية بعض مهارا م الاجتماعية"، عرض واقع دمج الأطفال المعاقين ذهنيا والقابلين للتعلم مع أقـرا م العـاديين في ريـاض الأطفال، والعمل على إكسا م بعض المهارات الاجتماعية نتيجة لدمجهم مع الأطفال العاديين في بعض الأنشطة، وكذلك تنمية بعض مهارا م الاجتماعية مثل: الاستقلال، والاعتماد على النفس، والتعاون وآداب السلوك، والنظافة الشخصية ...الخ.

وتحدث د. كمال الدين حسين في بحثه "التراث الشعبي والتربية الوجدانية للطفـل: دراسة حول الحكي الشعبي والتربية الوجدانية" عن أثر الثقافة الشعبية والتراث الفني القولي، وأن لها دورا هاما في تحقيق التوازن الوجداني، وقد ساعدت الأساطير، والسير الشـعبية والحكايات الشعبية في نقل "ثقافة الشعوب، ومعتقدا ا وأعرافهـا، وقيمهـا، وعادا ـا وتقاليدها" والتي قدمت فيما بينها النماذج والخبرات التربوية، وكانت مصـادر تعليميـة ساعدت على اكتساب كل ما من شأنه تحقيق التوازن الوجداني والتكيف الاجتماعي.

وقدم د. محمد المنسي في ورقته "أثر ثقافة ا تمع في التربية الوجدانية للطفل" سـبل تربية الطفل تربية صحيحة حتى نضمن بذلك وجود إنسان صالح في المستقبل وحدد نماذج تربوية من بينها: التربية العفوية، التربية العقلانية، التربية الدينية المتوازنة، والتربية الوجدانية.

وفي ورقتها المعنونة بـ "أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل" أكـدت أ. ابتسام محمد عيسى وأ. ليلى محمد المتروك أن التربية الدينية للطفـل تُعـزز بالتربيـة الأخلاقية فالدين يدعو إلى الأخلاق الفاضلة. وقد تناولت الورقة الشعور الديني عنـد الطفل والمفاهيم الدينية في الطفولة، ومراحل النمو الديني في الطفولة، وأهداف تنميـة المفاهيم الدينية في الطفولة المبكرة، وكذلك تضمنت إرشادات تعين المعلمة لتحقيـق أساسيات التربية الوجدانية لطفل الروضة.

وحول "دور القصص في تنمية التفكير الناقد لدى الأطفال" تحدثت الأستاذة نيفين مصطفى حول أهمية التفكير في لعب دور هام في نجاح الأفراد وتقدمهم، وحيـث أن الإنسان يقضي في المدرسة حوالي أربعة عشر عاما من عمره، أصبح الفصل الدراسـي

هو التربة التي تنبت فيها بذور ما تزرع، ولأن القصة من الأهمية بمكان في تعليم وتنشئة الطفل وغرس مجموعة من القيم في نفسه، قدمت الباحثة إطارا نظريا ناقشت فيه أهمية التفكير الناقد ومكوناته وبعض نماذجه، ومفهوم القصة وأهميتها وأنواعهـا وشـروط اختيارها ودور المعلم في تدريسها.

وفي بحثها الثاني بعنوان "التربية الوجدانية في برامج تربية الطفل العربي: دراسة تحليلية ورقة عمل" تناولت برامج التربية في رياض الأطفال، باعتبارها تلعب دورا هامـا وأدوارا متعددة في نمو الطفل العقلي المعرفي والحسي والحركي والوجداني والانفعالي. واستعرضت أيضا أهم ملامح مناهج وبرامج رياض الأطفال في بعض الدول العربية، للوقوف علـى أوجه التشابه والاختلاف فيما بينها. ثم قدمت الورقة نموذجا مقترحا لبرنـامج سـنوي للخبرات المتكاملة للمستويات الثلاث في رياض الأطفال (3- 6 سنوات).

وتناولت د. ليلى كرم الدين في بحثها بعنوان "أهم التجارب والنمـاذج الدوليـة الناجحة في مجال رعاية وتربية الأطفال بمرحلة الطفولة المبكرة"، تناولت التعرف على والتعريف بأهم وأنجح التجارب والنماذج الدولية في مجال تربيـة الأطفـال بمرحلـة الطفولة المبكرة، وعرض وشرح أبرز معالمها وأهم ما حققته من نتـائج وإنجـازات، وأشارت الدراسة إلى أهمية التربية المبكرة وأهم الأسباب والمـبررات وراء الاهتمـام المعاصر ا، والاتجاهات التي سارت فيها الدراسات والبحوث في مجال التربية المبكرة.

وحول "دور مشروع التوعية الوالدية في تعزيز مهارة الأمهات حول التربية الوجدانية لأطفالهن: دراسة حالة في ريف محافظة مأدبا" تناولت د. لينا نبيل أبو مغلـي مشـروع التوعية الوالدية في الأردن عام 1996 وأثره، إذ يختبر عمق ومهارات الأمهـات، وكيفيـة تطبيقهن للمعلومات التي اكتسبنها خلال جلسات التوعية الوالدية في بيئا م الم لية.

وتحدث د. محمود سلامة الحياري في بحثه "التربية الوجدانية للطفل في ضوء منهج التربية الإسلامية" موضحا بيان دور منهج التربية الإسلامية في بناء الجانب الوجـداني للطفل، وأنه بناء شامل متوازن، ويتمثل في غرس القيم الدينية وتعزيز الاتجاه نحوهـا لدى الطفل ، ومن المفردات التي تؤدي إلى هذا البناء الإيمان بالله، وحـق الطفـل في

الرحمة والحنان. و ـدف الدراسة إلى بيان الأساليب التي تساعد في تحقيق هذا البنــاء، ومن أبرزها القدوة والقصة، وحفظ القرآن والشعر.

وتحت عنوان "دور المدرسة في التربية الوجدانية" تناولت د. رفعــة الــزعبي دور المدرسة في التربية الاجتماعية والانفعالية. فتعرف التربية الاجتماعية الوجدانية بأ ــا: العملية التي يتم من خلالها تعلم وتعليم المهارات والمعارف والقيم، التي تشكل القاعدة للكفاءة الاجتماعية والوجدانية.

وفي بحث اشترك فيه كل من د. عبيد عبد الله الهولي ود. سلوى باقر جوهر، ود. نبيل الكلاف بعنوان "الكفايات الشخصية والأدائية لمعلمات رياض الأطفال في ضــوء الأسلوب المطور" أكدوا على أن تطوير أداء المعلم يجب أن يكون في صــورة حلقــة متصلة، ابتداء برغبته في العمل بمهنة التعليم، وإعداده في كليات التربية مــن خــلال إكسابه للمهارات الأساسية للنهوض بالعملية التعليمية. وهدفت الدراسة إلى تحديــد الكفايات الشخصية الأدائية الأساسية اللازمة لمعلمة رياض الأطفال.

وأكد المؤتمر في ايته على أن الأسرة هي المحضن التربوي لبناء وجدان الطفل ولها الدور الأساسي في التربية الوجدانية للطفل، نظراً لأن عملية التنشئة الاجتماعية- التي من خلالها يُنمى وجدان الطفل- هي الوظيفة الأساسية المنوط ا كمــا أن خطا ــا الوجداني هو أول خطاب يتلقاه الطفل .

ونشير إلى بعض التوصيات التي انتهى إليها المؤتمر:

1- التأكيد على أهمية الدور الوظيفي للأب باعتباره قدوة وتجسيدا لمعاني الأمن والأمان للطفل.

2- التقليل من الصراع في الأسرة نظراً لأثاره السلبية على وجدان الأطفال.

3- مواجهة العنف الممارس ضد الأطفال بكل الوسائل لأنه يشكل معوقاً لتحقيق تربية وجدانية سليمة للطفل.

4- السير على خطى المنهج التربوي في الإسلام لبث القيم الدينية والأخلاقية في وجدان الطفل.

5- سيادة الطابع الديمقراطي في العلاقات بين الوالدين والأطفال.

6- إيجاد لغة الحوار بين الوالدين والأطفال لما لها من مردود إيجابي على التربية الوجدانية للطفل.

7- يجب أن يُدعم الخطاب الوجداني الأسرى للطفل بنماذج واقعية يعايشها الطفل حتى يسهل غرسها وترسيخها في وجدانه.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء ملكاوي

1. **الإصلاح التربوي العربي.. خارطة طريق**، محمد جواد رضا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، 130 صفحة.

الكتاب هو مشروع وخارطة طريق للخروج من الأزمة التي ألمت بالأنظمة التعليمية العربية نتيجة التحولات التي أعقبت إعلان الحرب الكونية على الإرهاب، إذ اتهمت باحتضان الإرهاب والتطرف. ويطرح المؤلف أفكاره بهذا الصدد عبر خلاصة تنفيذية بعنوان "الإصلاح التربوي العربي: التحدي والاستجابة"، وخمسة فصول ناقش أولها خارطة الطريق للإصلاح التربوي العربي والتي تتكون من قسمين: الأول معني بتشخيص أزمات الواقع التربوي، والثاني معني برؤى إعادة تأسيس التربية العربية بما يوافق بينها وبين تحولات المستقبل الإنساني. ويناقش المؤلف في الفصول الثلاثة اللاحقة قضايا عربية مختلفة تحت العناوين التالية: "العرب وتوترات الأزمنة المتغيرة: مجتمعات زراعية في عصر ما بعد الصناعة"، و"الطبيعة الأخلاقية للمواطنة في الدولة الحديثة.. التجربة الخليجية: 1970-2002" و"إعادة المغيبات الأربعة الى العقول البازغة". ويختم المؤلف كتابه في الفصل الخامس تحت عنوان: "قوى الدفع والقصور الذاتي في عملية هيكلة التخصصات في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي العربي.. جامعات الخليج نموذجا".

2. **الزحف غير المقدس.. تأميم الدولة للدين**، سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، 126 صفحة.

يبحث هذا الكتاب عن مستقبل المواطنة المصرية في علاقتها بالدين والسلطة، وعن الإصلاح الضال وثقافة السفينة. ويبدأ الكتاب بمقدمات في المنهج استدعاها عدم

استجابة موضوع البحث لأدوات المنهج التقليدي وعدم تحقيقه لمبادئ تتعلق باللياقة والمنهجية، فاستبدل ذلك بضرورة قراءة المجتمع كنص، باعتبار أن المواطنة تشير إلى نماذج تكرارية داخل نص المجتمع. وتحت عنوان: "مفهوم الدين قبل الزحف: رؤية في مفهوم الدين الشامل" يحاول المؤلف فهم طريقة زحف الدولة على الدين، زحفاً غير مقدس، محاولةً احتكار مساحته أو تلوينها أو تهميش فعالياته. ويتناول الكتاب كذلك مفهوم الدولة والبحث عن المواطنة المصرية. وتحت عنوان آخر: "مفهوم الزحف على الدين وتأميمه" يطرح المؤلف التساؤلات التالية: ماذا يعني الزحف على الدين والظواهر التي تتعلق به؟ وماذا يمكن أن تشير صفة الزحف "غير المقدس" للدولة على الدين، والذي كان ضمن جملة "تأميم الدولة للدين"؟

3. **من أجل إستراتيجية حضارية**، أنور عبد الملك، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، 283صفحة.

يهدف الكتاب إلى فتح مجالات الفكر وقنوات العمل من أجل مستقبل ممكن، بعد نهاية عصر هيمنة القطب الأوحد وتصاعد نهضة شعوب وأمم ودول الشرق الحضاري إلى مكانة المبادرة التاريخية في عالم متعدد الأقطاب والمراكز الثقافية. وذلك من خلال مجموعة مقالات تحمل عناوين مختلفة يجمع بينها محاولة الإجابة على عدد من الأسئلة مثل؛ كيف تكون الصحوة أو النهضة بعد عصر الانحدار؟ كيف يمكن الجمع بين التغيير والتجديد؟ ما هي القوى والمراكز القادرة على تحقيق المنال؟ وما هي حدود المجتمعات الناهضة، وهل تقتصر حدودها على الساحة القومية، أم تنطلق إلى آفاق أوسع، ثقافية وحضارية؟

4. **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، أحمد داود أوغلو، تعريب وتحرير ومراجعة: إبراهيم البيومي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، 207 صفحة.

يتكون الكتاب من ثمانية فصول، يحتوي أولها على مراجعة نقدية لنظريات "النهاية"، والتي تنادي بنهاية الدين والأيديولوجيا والتاريخ. وذلك بهدف شرح المفاهيم الخاطئة التي يقوم عليها النموذج الحداثي فيما يتعلق بمستقبل الإنسانية. وفي

الفصل الثاني ينتقل الكاتب إلى مسح للأزمة الحضارية، وذلك على نحو يرسم إطـارا نظريا للفكرة الرئيسية لهذا الكتاب، وهي أنّ ا يار الاشتراكية يعد مؤشراً على وجود أزمة حضارية شاملة وما يستتبعها من تحولات بالغة الأثر. ويلقي المؤلف في الفصـل الثالث الضوء على محاولات إعادة هيكلة الثوابت الفلسفية للنموذج الغـربي ـدف التغلب على تلك الأزمة الحضارية. ويناقش الفصل الرابع العواقب السياسـية لتلـك التحولات الحضارية بشكل مفصل. وفي الفصل الخامس يناقش المؤلف الأسس الثوابت النظرية لردة فعل العالم الإسلامي تجاه الأزمة الحضارية القائمة، في الوقت الذي يناقش فيه الفصل السادس الإشكالية الفكرية والبنيوية في العالم الإسلامي، والتي تحـول دون صياغة نظام فكري جديد. ويلقي الفصل السابع الضوء على التوترات والتحـديات السياسية فيما بين مراكز القوي في النظام العالمي ودور العالم الإسلامي كطـرف في الإشكاليات الحضارية ثنائية البعد، وفي آخر فصل ينتهي الكتاب بملاحظات ختامية.

5. **مفهوم السنن الربانية**، رمضان خميس زكي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006، 126 صفحة.

يتألّف هذا الكتاب من أربعة فصول وخاتمة، ويقدم له الدكتور محمد عمارة بمقال عن مفهوم السنن الربانية، جمع فيه إبداعات الأستاذ محمد عبده المؤسس الحقيقي لهذا العلم الإسلامي في تراثنا الحديث. أما المؤلف فإنه يتناول في الفصل الأول من كتابـه، مفهوم السنن الربانية في اللغة والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأهمية دراسة السنن والآثار المترتبة على إهمالها. ويتناول في الفصل الثاني خصائص السنن الربانيـة وحجيتها ومواردها وصور التعبير عنها في القرآن الكريم. أما الفصل الثالث فيـدرس العلاقة بين السنن الكونية والسنن الربانية، معرجا في البداية على خصـائص السـنن الكونية، وموضحا مدى التطابق بين السنن الكونية والسنن الربانية في القرآن الكريم. وفي الفصل الرابع والأخير طرح لمنهجية التعامل مع السنن الربانية وفيه دراسة لحقيقة أن الإنسان مهيأ لإدراك السنن الربانية، وأن العلم بالسنن الكونية طريق إلى معرفة السـنن الربانية، وأن فهم السنن الربانية خطوة من خطوات الانتفاع ا والاستفادة منها.

6. **التعليم في الوطن العربي في ظل العولمة وثقافة السوق**، محيا زيتون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، 408 صفحة.

يهدف هذا الكتاب إلى رصد التغييرات في أنظمة التعليم العربية، في محاولة للخروج بمعالم نموذج عربيّ مختلف للتعليم ظهر في الآونة الأخيرة استجابة للمتغيرات المحلية والكوكبية. وينقسم الكتاب إلى قسمين: الأول أربعة فصول تتعلق بالتعليم بعامة بمراحله المختلفة، مع التركيز على مرحلة التعليم ما قبل العالي. ويتم في هذا الجزء، من خلال الرصد الكمي لمؤشرات، تقديم صورة عامة عن خصائص نظام التعليم في الوطن العربي وتطوره على مدى عدة عقود سابقة، بهدف التمكن من تحديد الإنجازات التي تحققت والتعرف على نواحي القصور المختلفة التي شابت التجربة. أما القسم الثاني من الكتاب فيشمل خمسة فصول تنصبّ جميعها على قطاع التعليم العالي، لما لهذا القطاع من أهمية خاصة تستدعي ضرورة البحث باستفاضة في واقع هذا التعليم ومستقبله.

7. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، 418 صفحة.

الإشكالية الأساسية التي توجد عبر الكتاب كله إشكالية محورية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي علاقة الذات بالموضوع والتي تتبدى في إشكالية علاقة الأفكار بالواقع، والشكل بالمضمون، والكل بالجزء، والخاص بالعام. وتتوزع مادة الكتاب على خمسة فصول هي: الحداثة المنفصلة عن القيمة وتفكيك الإنسان، النموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث، ماكس فيبر والحداثة، الحضارة الغربية الحديثة: حوار مع مؤرخ أمريكي، النموذج الحضاري الغربي الحديث والحياة اليومية، وهناك ملحق بعنوان: علاقة الأفكار بالواقع. ويضم دراسات عدة تهدف إلى توضيح هذه الإشكالية وكيفية تجاوزها، كما يضم دراسات خاصة بالنماذج المركبة وضرورة استخدامها في دراسة الظواهر الإنسانية.

8. **السنن الإلهية** في **الأمم والأفراد** في **القرآن الكريم.. أصول وضوابط**، مجدي محمد عاشور، القاهرة: دار السلام، 2006، 518 صفحة.

ينقسم الكتاب إلى قسمين يتناول الأول منه ضوابط استنباط السنن، ويتحدث عنها من حيث الحجية والخصائص والأهمية، وذلك في أربعة فصول هي: تعريف السنة وأقسامها وحجيتها، موارد السنن وضوابط استخراجها، خصائص السنن، أهمية دراسة السنن. وفي القسم الثاني يقدم الكتاب تطبيقات ونماذج للسنن العامة فيها كثير من الابتكار والدقة، وذلك في خمسة فصول هي: سنة الله في الأسباب والمسببات، سنة الله في الجزاء بجنس العمل، سنة الله في الابتلاء والفتنة، سنة الله في النصر والتمكين، سنة الله في هلاك الأمم.

9. **خطاب الآخر، طراد حمادة**، بيروت: دار الهادي، 2006، 176 صفحة.

الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات السياسية من أهم عناوينها: الاستشراق والاستغراب: جدلية فكر الآخر، ولاية الفقيه والديمقراطية، مصادر الانتصار وآثاره (مقاربة فلسفية)، السيد محمد خاتمي: الدعوة إلى الحوار، حوار الحضارات عند خاتمي كمقولة إنقاذ فلسفية، حاضرة النجف وقم: علاقة تفاعل وتكامل، رواية لقاء مع سماحة السيد محمد باقر الحكيم، في غلبة الحرب على منطق السياسية، في مأزق العقل السياسي العربي المعاصر، العبادة كحاجة إنسانية، دور الثقافة في صناعة التاريخ، أمة تبحث عن نجومية، النص الشعري المقاوم في لبنان: مأزق المنهج البنيوي.

10. **الحرية والإصلاح** في **العالم العربي**، محمد محفوظ، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2005، 159 صفحة.

انطلاقا من الاعتراف بالتحديات الجديدة التي أعقبت أحداث 11 سبتمبر، وحرب أفغانستان واحتلال العراق؛ يعتقد المؤلف أن الإصلاح الوطني في العالم العربي هو سفينة نجاتنا وخيارنا الإستراتيجي لمواجهة هذه التحديات. والكتاب محاولة لبلورة خيار الإصلاح الوطني في أبعاده الفكرية والثقافية والسياسية. ويتوزع في ثلاثة فصول:

الفصل الأول بعنوان: التجديد وآفاق الإصلاح، ويناقش الجذور الدينية والثقافية والمنهجية التي يستند إليها مشروع الإصلاح. ويصل إلى قناعة أساسية وهي: أنه لا يمكن إنجاز مفهوم الإصلاح السياسي بدون الإصلاح الديني والفكري والثقافي. والفصل الثاني بعنوان: التعددية ومتطلبات الوحدة. وهو يتمحور حول فكرة جوهرية وهي: أن الاعتراف بالتعددية بكل مستوياتها وأشكالها لا يناقض فريضة ومطالب الوحدة. والفصل الثالث: بعنوان: المواطنة.. الحقوق والواجبات. وفيه أن الإصلاح السياسي والوطني يعتمد في مرتكزاته المنهجية والسياسية على مفهوم المواطنة.

11. **صعود البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا وتأثيره على العالم الإسلامي**، محمد عارف، ترجمة: راية خلاف، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، 289 صفحة.

الإنجيلي هو بروتستانتي يعتقد أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ، وأنه يفوز بالخلاص من يؤمن بالمسيح الذي صلب، كما يعتقد بأهمية التحول الروحي في الحياة. ولكن؛ لماذا يهمنا ذلك في الشرق الأوسط، يرى الكاتب أن إجابة ذلك تنحصر في ما يعتقده الإنجيليون أيضا من أهمية التبشير لتنصير العالم، وبالمجيء الثاني للمسيح. كما يرتبط هذا الاهتمام بحقيقة أن الإنجيليين هم من يمسكون بزمام الأمور حاليا في الولايات المتحدة سواء من خلال وصولهم للبيت الأبيض من خلال الانتخابات الرئاسية الأمريكية، وسيطرتهم على أغلبية الكونجرس، وتخطيطهم للوصول إلى المحكمة الدستورية العليا. ويحاول هذا الكتاب مناقشة عدة قضايا هامة، والإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل: لمن يعطي الشعب الأمريكي أصواته الانتخابية؟ ولماذا وكيف نشأ التيار الإنجليكاني والتيار الأصولي بين البروتستانت في الولايات المتحدة؟ وما هي علاقته بقية الطوائف والأديان والقوى السياسية في الولايات المتحدة؟ وما هو تأثيره على العالم بصفة عامة، وعلى المسلمين والشرق الأوسط بصفة خاصة؟ وماذا يفعل المسلمون شعوبا وحكومات إزاء ذلك؟

12. **عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001.. الإشكالات الفكرية والاستراتيجية**، السيد ولد أباه، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004، 176 صفحة.

يعالج الكتاب مجموع التغيرات التي طالت العلاقات الدولية التي تحكم العالم لا سيما علاقة الولايات المتحدة الأمريكية بغيرها في المحيطين الأوروبي و العربي على وجه الخصوص، إلى جانب علاقة الغرب عموما بالدين الإسلامي وما ارتبط به من مفاهيم كالأصولية الإسلامية والإرهاب. ويلقي الكتاب الضوء على الإجراءات التي تلت أحداث 11 سبتمبر وما يدعمها من استراتيجية أمريكية جديدة أعطت لها حق الرد تحت مسميات الحرب العادلة أو الحرب على الإرهاب، إلى جانب اتخاذها لإستراتيجيات أخرى تعطيها حق التدخل في بلدان الشرق الأوسط تحت مسميات الإصلاح السياسي الديني والثقافي، ونشر الديمقراطية، وما نتج عن ذلك من تعميق الفجوة وحدة الصراع بين الطرفين. وفي معالجته لأزمة الحوار الحضاري في الفصل الأخير من الكتاب، يرى المؤلف أن خلفية صدام الإسلام مع الحضارة الغربية حاضرة في الأذهان، حتى ولو سلكت مسارب ضيقة خفية، ترتب عليها صعوبة الفصل بين الإرهاب وا ال الإسلامي في الخطاب الأمريكي الرسمي وفي الأدبيات الأمريكية.

13. *Global Political Islam: International Relations of the Muslim World*, Pet Mandawille. Routledge; First Edition, 2007, p. 256

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام السياسي العالمي: العلاقات الدولية للعالم الإسلامي**". يدرس هذا الكتاب الأبعاد العالمية والدولية للإسلام السياسي في القرن الحادي والعشرين بشمولية وتفصيل، مستعينا بوجهات نظر الدراسات الإسلامية والعلاقات الدولية، ويشرح، في سبيل ذلك، التفاعل المعقد بين الإسلام السياسي، والقومية، والعولمة. ويبين كيف يجاوز هذا التفاعل على أي نموذج مبسط لـ "صراع الحضارات". ويوفر الكتاب شرحا مفصلا حول جماعة القاعدة كشبكة متخطية للحدود. ويغطي الكتاب عددا من الموضوعات تتضمن: تاريخ الإسلام السياسي، تفاعل الإسلام السياسي مع الدولة القومية والاقتصاد العالمي، الثقافة والهوية السياسية للإسلام، إضافة إلى لمحات موجزة حول أبرز الشخصيات والحركات. ولمزيد من الوضوح، الذي يتسم به هذا الكتاب، فإنه يزود القارئ بمجموعة من الخرائط، ومسرد بالكلمات ومعانيها، وعناوين مقترحة لمزيد

من القراءات حول الموضوع. وبذلك يعتبر هذا الكتاب من أفضل الكتب التي تعطي مقدمة حول الدور الحاسم للإسلام السياسي في العالم الحديث.

14. *The Enemy of My Enemy: The Alarming Convergence of Militant Islam And the Extreme Right*, George Michael, University Press of Kansas, 2006, p. 397

عنوان الكتاب بالعربية: "**عدو عدوي: الرابط المرعب بين المليشيات الإسلامية واليمين المتطرف**". يكشف جورج مايكل في هذه الدراسة المثيرة كيف يلعب مبدأ "عدوّ عدوّي هو صديقي" دوره في إيجاد رابط غير متوقع بين "الحركات الإسلامية المتطرفة"، كتنظيم القاعدة وحزب الله وحركة حماس وحركة الجهاد في مصر، وبين اليمين المتطرف في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروّبا. ويلاحظ مايكل أن القواسم المشتركة بين الطرفين محلّ الدراسة تتلخص في العداء المتّقد للسامية، مصحوبا بتأييد قوي لموقف الفلسطينيين، وكذلك السخط من التأثير الإسرائيليّ على صناع القرار في الولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن رفض الوجود الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط. يرى المؤلف أن هؤلاء المتطرفين من الجانبين قد طوروا -وبشكل ملفت- وجهات نظر متوافقة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية وقضايا أخرى كالإعلام والحداثة والنظام العالمي الجديد. وقد عمد المؤلف إلى هذا التحليل ليصل إلى نتيجة مفادها أن الإنترنت وتكنولوجيا الاتصالات الحديثة وباقي مظاهر العولمة جعلت زيادة التفاعل بين هاتين المجموعتين ممكنا. ويعرض مايكل في كتابه توقعاته بفشل ما يسمى "الحرب على الإرهاب" إذا ما قدر لهذا الرابط المرعب وغير المتوقع بين اليمين المتطرف والمتشددين الإسلاميين أن ينمو ويقوى.

15. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Yohanan Friedmann & David Morgan, Cambridge University Press; 1st edition (May 31, 2006), p. 247

عنوان الكتاب بالعربية "**التسامح والإكراه** في **الإسلام: العلاقة** بين **العقائد المختلفة** في **العرف الإسلامي**" والكتاب من سلسلة دراسات كمبريج في الحضارة الإسلاميّة.

اصطدم الإسلام منذ بداياته التاريخية، بجماعات دينية مختلفة في الجزيرة العربية وفي الأراضي التي دخلها أثناء انتشاره. وقد واجه المسلمون الديانات الأخرى من وضع كـانوا فيـه يملكون الحكم والسلطة؛ وبذلك كانوا قادرين على تحديد طبيعة تلك العلاقة وفقا لنظر م ومعتقدا م الخاصة كما يرى المؤلف، الذي درس فيه بتمعن مسائل التسامح الديني كمـا وردت في القرآن والتراث النبوي الشريف، وحلل المبدأ الذي يرى أن الإسلام دين أرفع من الديانات الأخرى، وناقش الطرق التي انعكس فيها هذا المبدأ على النصوص القانونية المختلفة. ويأخذ فريدمان بعين الاعتبار أيضا التفسيرات المختلفة للآيات القرآنية وفقاً لمبدأ "لا إكراه في الدين"، ويلاحظ أنه بالرغم من المعنى الظاهر لهذه الآيـة، فـإن القـانون الإسلامي سمح بممارسة الإكراه الديني ضد أتباع الديانة المانويـة، والـوثنيين العـرب، بالإضافة إلى ممارسته ضد النساء والأطفال في بعض الظروف.

16. *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists,* Raymond William Baker, Harvard University Press, 2003, p. 320

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام بلا خوف: مصر والإسلاميين الجدد**". يرى المؤلف في "الإسلاميين الجدد" الرهان الأفضل الذي سيخلص مصر من أزما ا الاقتصادية والاجتماعية والسياسّية العميقة. وذلك من خلال تبنيهم لاتجاه الوسطية والاعتدال الّذي سيسمح لهم أن يقدموا من الآن فصاعدا تفسيرات جديدة للقرآن والشريعة الإسلامية تتناسب وروح العصر. ويظهر المؤلف كيف يترجم الإسلاميون الجدد تفكيرهم من خلال العمل في التعليم والفنون، الاقتصاد والحياة الاجتماعية، والسياسة والعلاقات الخارجية بالرغم من البيئة السياسية المتسلطة في مصر، إذ تحاول الحكومة المصرية ومن خلال وسائل إعلامها أن تظهرهم، دائماً، كتهديد مباشر لها وللمجتمع المصري. ويقدم الكتاب للقارئ الغربي فرصة قد تكون الأولى للاطلاع على أكثر الأصوات الإسلامية الجديدة أهمية، بمن فيهم محمد الغزالي، وكمال أبو ا د، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي، وطارق البشري ويوسف القرضاوي الذي يعتبر لدى بعضهم العالِم الإسلامي الأكثر تأثيراً في العالم اليوم.

15. *Off Center: The Republican Revolution and the Erosion of American Democracy*, Jacob S. Hacker & Paul Pierson, Yale University Press, 2005, P. 272

عنوان الكتاب بالعربية: "**بعيدًا عن المركز: الثورة الجمهورية وتآكل الديمقراطية الأمريكية**". يرى المؤلفان أن الاحتقان الأيديولوجي الراهن داخل النظام السياسي الأميركي نابع من تطرف النخب اليمينية والجمهورية بالأساس، لا من تحول الشعب الأميركي أيديولوجيا نحو اليمين أو من تحوّل النخب الليبرالية نحو اليسار. ويوضح الكتاب كيف سمح النظام السياسي الأميركيّ بهذا التطرف الأيديولوجي والسياسي اليميني من خلال قضيتين من أهم القضايا السياسية المطروحة على الساحة الأميركية الداخلية حاليا، وهما خفض الضرائب وخصخصة نظام الضمان الاجتماعي. كما يوضح المؤلفان مكمن الخلل في النظام السياسي الأميركي، بالإشارة إلى زيادة الفجوة بين الأغنياء والفقراء في أميركا خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وإلى تحول الجنوب الأميركي بعيدا عن الحزب الديمقراطي ونحو الجمهوري، مما قاد إلى اختلال موازين القوى السياسية لصالح الأخير. ويتحدث الكتاب عن الحزب الجمهوري من الداخل، فيقول إنه منذ أوائل التسعينيات بدأ يتميز بدرجة عالية من المركزية نتيجة لقوة نفوذ قياداته بسبب علاقتهم القوية بالنخب الثرية وبقواعد الحزب الأيديولوجية المتشددة. وأخيراً يتحدث المؤلفان عن فرص الإصلاح، معبّرين عن اعتقادهما بأن طريق الإصلاح طويل وشاق خاصة وأن الحزب الجمهوري المسيطر لن يسعى إليه.